BATI FELSEFESİNİN YENİ TARİHİ CİLT 2

ORTAÇAĞ FELSEFESİ





ANTHONY KENNY

Anthony Kenny

Sir Anthony Kenny, Hıristiyan ve İslam düşüncesinin kurucularından Rönesans'a kadar, MS 400'den bu yana bir milenyumu aşkın bir dönemde felsefenin hikâyesini sunan, büyüleyici Batı felsefesinin yeni tarihine devam ediyor. Orta çağda felsefe büyük gelişme kaydetti ve dönemin entelektüel çabası, Thomas Aquinas ve John Duns Scotus gibi büyük eğiticilerin sistemleri ile on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda doruğa ulaşıyor.

Özel olarak geniş bir popüler okur kitlesi için yazılmış, ancak ciddi ve büyük filozoflara dair hakiki bir anlama kabiliyeti sunacak kadar derin olan Kenny'nin açık ve canlı felsefe tarihi, Batı düşüncesinin seyrini şekillendiren insanlara ve fikirlere ilgi duyan herkes için vazgeçilmez bir çalışma olacaktır.

Sir Anthony Kenny, Oxford Üniversitesi'nde Sekreter Yardımcısı ve British Academy Başkanı olarak görev yapmıştır. Aristoteles, Aquinas, Descartes ve Wittgenstein üzerinde popüler ve akademik eserlerin yanında zihin felsefesi, din felsefesi ve felsefe tarihi üzerine eserler de kaleme almıştır.

Batı Felsefesinin Yeni Tarihi
Anthony Kenny
Cilt I: **Antik Felsefe**
Cilt II: **Ortaçağ Felsefesi**
Cilt III: **Modern Felsefe'nin Yükselişi**
Cilt IV: **Modern Dünyada Felsefe**

BATI FELSEFESİNİN YENİ TARİHİ

II. CİLT
ORTAÇAĞ FELSEFESİ

ANTHONY KENNY

Tercüme
ŞEYMA YILMAZ



KÜRE YAYINLARI / 191. Kitap
Felsefe 13

Batı Felsefesinin Yeni Tarihi
II. Cilt
Ortaçağ Felsefesi

Anthony Kenny

Medieval Philosophy (A New History of Western Philosophy, Vol. 2)
Oxford University Press, 2007

Tercüme **Şeyma Yılmaz**
Yayın Hazırlık **Sabri Akgönül**

Birinci Basım Nisan 2017

ISBN 978-605-9125-59-8 (Tk)
ISBN 978-605-9125-61-1 (2. cilt)
TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika no: 15813

Kapak uygulama **Zeyd Karaaslan**
Tasarım uygulama **Sibel Yalçın**

Baskı/Cilt Şenyıldız Matbaacılık
Sertifika No: 11964
Gümüşsuyu Cad. No:3, Kat:2
Topkapı/İstanbul
Tel: 0212 483 47 91

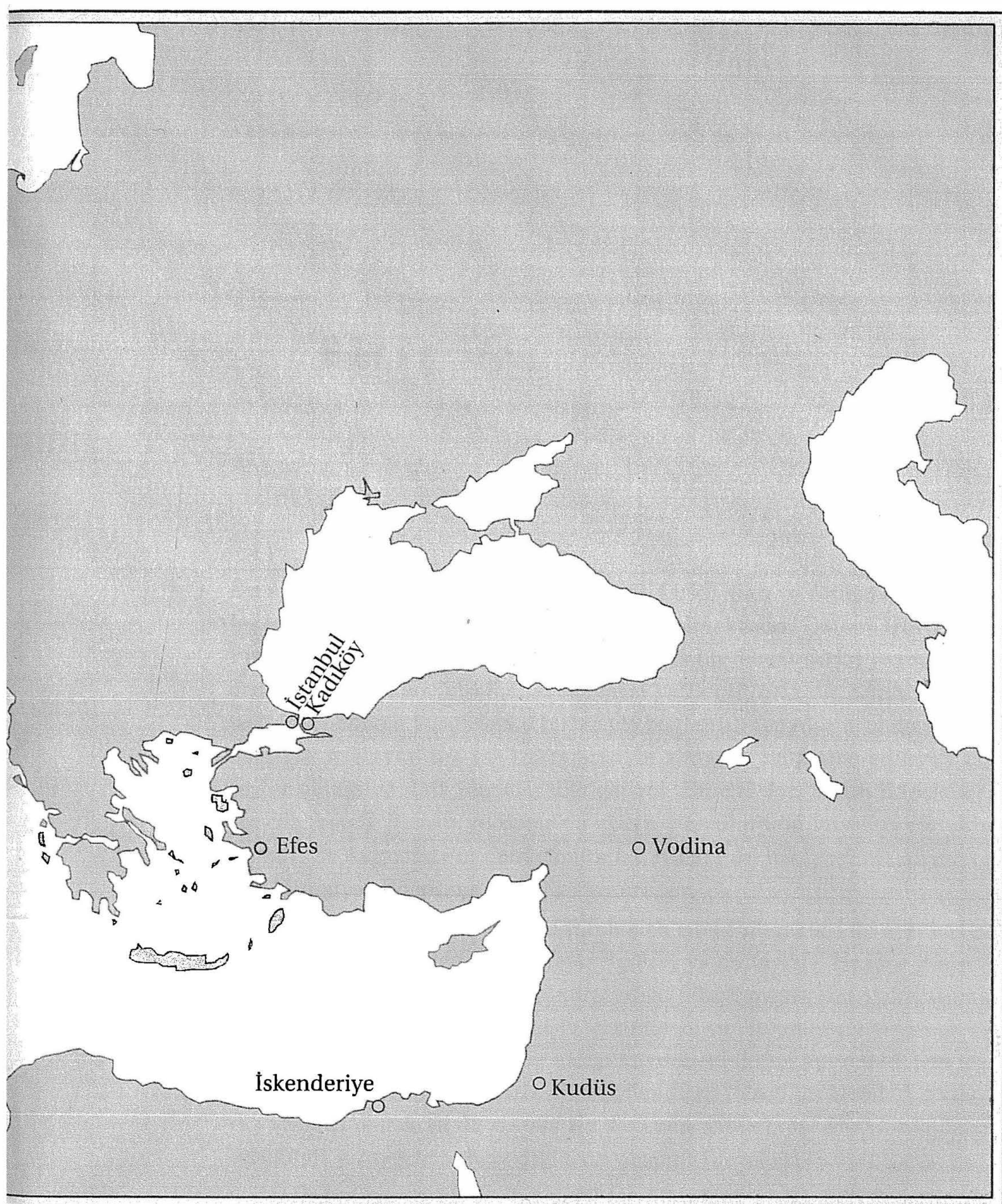
KÜRE YAYINLARI

Vefa Cad. No: 48 Kat: 3
Vefa / İstanbul
Tel 0212 520 66 41-42
Faks 0212 520 74 00
www.kureyayinlari.com
kure@kureyayinlari.com
facebook.com/kureyayinlari
twitter.com/kureyayinlari

İÇİNDEKİLER

Ortaçağ Felsefesinin Dünyası




İstanbul
Kadıköy
Efes
Vodina
İskenderiye
Kudüs

Giriş

Bu uzmanlık çağında çoğu felsefe tarihi, farklı alan ve dönemlere yoğunlaşan birçok farklı uzmanın katkısıyla yazılmaktadır. Oxford University Press, ilk dönemlerden günümüze tek kişilik bir felsefe tarihi yazmak için beni davet ederken, felsefenin gelişimini antik çağ, ortaçağ, erken modern ve çağdaş dönem felsefelerini birbiriyle bağlantılı temalar altında tek bir anlatıya bağlayan tek bir bakış açısıyla sunarak hâlâ elde edilecek bir şeyler olduğuna dair inancını dile getirdi. Bu cilt dört cildin ikincisidir. İlk cilt, klasik Yunan ve Roma'da erken yüzyıllardaki felsefeyi ele aldı. Bu cilt, St Augustine'in dönüşümünden itibarenki hikâyeyi ele alıyor ve onu hümanist Rönesans'a kadar sürdürüyor.

Okuyucuların felsefe tarihini incelemek isteyebilecekleri iki ayrı neden vardır. İlgileri temelde ya felsefeyle ilgilidir ya da tarihle. Hayata gözlerini yummuş büyük filozofları günümüzdeki felsefi meselelerde aydınlatmak için inceleyebiliriz. Ya da geçmişin insanlarını ve toplumlarını anlamak ve düşünce ve davranışlarının yer aldığı kavramsal iklimi kavramak için felsefelerini okumak isteyebiliriz. Bizi ilgilendiren felsefi problemleri çözmeye yardımcı olmak ya da geçmiş bir dönemin entelektüel dünyasına daha bütünüyle girmek için diğer çağlarda yaşamış filozofları okuyabiliriz.

Mesleğim gereği bir tarihçi değil bir filozofum, ancak felsefe tarihinin felsefenin kendisi için büyük önemi olduğuna inanıyorum. Felsefenin mev-

cut durumunun henüz ulaşılmış felsefi çabanın en üst noktasını temsil ettiğine inanmak bir yanılgıdır. Bu ciltler hayata gözlerini yummuş olan filozofların felsefesini pek çok açıdan tarihlendirmek amacıyla değil, bugün miras edinme ayrıcalığına sahip olduğumuz büyük eserlerin dikkatli bir şekilde okunarak felsefi aydınlanmanın elde edilebileceğini göstermek amacıyla yazılmıştır.

Bu ciltlerde hem felsefi bir tarihçi hem de tarihçi bir filozof olarak çalışma girişiminde bulunuyorum. Birden çok yazarlı felsefe tarihi eserleri bazen kronolojik bazen de tematik olarak tasarlanır. Her bir ciltte, öncelikle kronolojik bir harita sunarak ve sonra da belirli bir felsefi konuyu oldukça titiz bir şekilde ele alarak bu iki yaklaşımı birleştirmeye çalışıyorum. Temel ilgisi tarihsel olan okuyucu, kronolojik araştırmaya odaklanacak ve gerektiğinde amplifikasyon için tematik bölümlere atıfta bulunacaktır. Daha çok felsefi meselelerle ilgilenen okuyucu ise, belirli konuları bir bağlama oturtmak için kronolojik yolculuğa atıfta bulunarak, ciltlerin tematik bölümlerine yoğunlaşacaktır.

Bu ciltlerin öncelikle amaçlandığı kitle, lisans eğitiminin ikinci veya üçüncü sınıf öğrencileridir. Bununla birlikte, felsefe tarihiyle ilgilenenlerin çoğu, önceliği felsefe olmayan derslere kaydolmaktadır. Bu okurların çağdaş felsefi teknikler veya terminolojiyle ilgili bir aşinalığı bulunmadığını varsayıyorum. Ayrıca, okuldaki derslerden dolayı değil de kendi aydınlanmaları ve zevkleri için okuyanların bu felsefe tarihinin keyfine varacakları kadar açık ve aydınlık bir şekilde yazmayı hedefliyorum.

Yakın zamana kadar pek çok üniversitede felsefe tarihi derslerinde doğrudan Aristoteles'ten Descartes'a geçilir, geç antik dönem ve Ortaçağ es geçilirdi. Akademik çevrelerde ortaçağ felsefesinin incelemeye değmeyeceği konusunda yaygın bir inanç bulunuyordu. Bu inanç, genellikle ilgili metinlerle yakın bir aşinalığa dayanmıyordu: Dinî veya hümanist önyargının incelenmemiş bir miras olması muhtemeldir.

Bununla birlikte, ortaçağ felsefesini başka herhangi bir çağın felsefesine göre daha az erişilebilir yapan birçok gerçek engel bulunuyordu. Ortaçağ filozoflarının düşüncesiyle uğraşan birisi için üstesinden gelmek zorunda kaldığı dört önemli konuda engeller vardı: Dilsel, mesleki, itirafla ilgili (*confessional*) ve dar görüşlülük.

Geç Ortaçağ felsefesi çoğunlukla klasik Latincede iyi eğitim görmüş olanların bile kavraması çok zor olan bir Latinceyle yazılmıştır. Thomas Aquinas bile Livy ve Cicero'ya okuyan bir okuyucunun karşılaştığı ilk zorlukları içermektedir ki, Aquinas, meslektaşlarının ve haleflerinin çoğuyla karşılaştırıldığında bir basitlik ve açıklık modelidir. Ortaçağ yazarlarının İngilizceye çevirilerinin yaygınlaşması ve çeviri işinin önemsiz olmadığının anlaşılması ancak son dönemde gerçekleşti. Skolastik Latince, anlaşılması zor ifadeler olmadan diğer dillere dönüştürülmesi zor teknik yeniliklerle (*neolog*) doludur. Transliterasyon yapılan bu yeniliklerin çoğunun, modern dillere ve çoğunlukla gündelik kullanıma (ör. '*intelligence*,' '*evidence*,' '*voluntary*,' '*supposition*') dayandığı doğrudur. Fakat modern kullanım hiçbir zaman bilimsel kullanıma eşdeğer değildir ve çoğunlukla ondan farklıdır. Örneğin 'öznel' (*subjective*) ve 'nesnel' (*objective*), ortaçağdan bu yana anlamlarını tersine çevrilen iki terimdir.

Bu ilk, dilsel sorun ikinci sorun olan mesleki sorunla yakından ilişkilidir. Felsefe çalışmaları, Ortaçağ'da şimdiye kadarki herhangi bir zamana kıyasla daha fazla profesyonelleştirildi. Felsefe genel olarak ortak bir müfredat, ortak metin mirası ve teknik terimlerle ortak bir gücü paylaşan sıkı üniversite topluluklarının uzmanlık alanı olmuştur. Bize ulaşan eserlerden çoğu, üniversite derslerinin, alıştırmalarının veya tartışmalarının bir ürünüdür ve bunları üretenlerin, dinleyicilerinde veya okuyucularında karmaşık bir jargona aşinalık ve bilgi dolu imaları kavrama yeteneğine az çok sahip olmasını bekleyebilirler. Genel okuyucu için yazılan herhangi bir felsefe neredeyse yoktu. Yazan veya okuyanlar ezici çoğunlukla erkek, din adamları ve evlenmemiş kimselerdi. Cambridge Geç Ortaçağ Felsefesi Tarihi'ndeki ek bir kısım, ortaçağ düşüncesinde altmış altı en önemli figürün kısa özgeçmişi verir. Aralarında hiç kadın yoktur ve iki kişi dışında diğerleri din adamıdır.

Üçüncü sorun da yine ikincisiyle ilgilidir. En tanınmış ortaçağ filozofları Katolik Kilisesi üyesi oldukları için, felsefeleri genellikle teolojinin veya apolojetikin bir parçası olarak kabul görmüştür. Bu haksızlıktır: Hepsi de felsefi argüman ile dogmatik evanjelizm arasındaki ayrımın farkındaydı. Fakat şurası doğrudur ki, onların çoğu ilahiyat fakültesinde akademik kariyerine son verdikleri için, en iyi felsefi eserlerinin çoğu aslında teolojik eserlerinde yer alır ve bunu tespit etmek biraz tecrübe gerektirir.

Dahası, en önemli düşünürlerin çoğu, çoğunlukla miraslarına sahip olan dinî grupların üyeleri idi. Yalnızca tüm Dominikalıların Aziz Thomas'ı okuduğu ve yalnızca tüm Franciscanlar tamamının Bonaventure ve Scotus'u incelediği uzun zamanlar olmuştur. (Bazı skolastik eserler nadiren inceleniyordu, çünkü hiçbir gruba ait değildi. Örneğin, John Wyclif'in spiritüel mirasçıları olarak yalnızca kiliseyle ilgili sorunlar yaşayan seküler din adamlarından oluşan küçük bir sınıftan ibaretti.) Papa Leo XIII, Aquinas'a Katolik bir teolog olarak özel bir statü verdikten sonra, eserleri Dominik düzeniyle bağlantısı olmayan birçok kişi tarafından incelendi. Fakat bu konum seküler filozofların onun aslında dinî bir sözcü olduğunu görüşünü pekiştirmekten başka bir şey yapmadı. Dahası, Katolik ilim dünyasında sadece Aquinas'ın bir filozof olarak ciddiye alınmaya değeceği fikrini destekledi. Öğretilerinin bir kısmının geç ortaçağda terk edilmesi, Reformasyona yol açan Kilise'nin çöküşünde kilit faktör olarak görülüyordu. Bu perspektiften Scotus ve Ockham arasındaki felsefi tartışma, uçurumun kenarında duran ve her ikisi de azap çukuruna düşmek üzere olan iki adam arasındaki güreş müsabakasına benziyordu.

Bilimsel felsefenin profesyonelliği ve itirafçılığının etkilerinden biri de ortaçağ filozoflarının, önceki ve sonraki yazarlar ile karşılaştırıldığında, daha çok isimsiz rakamlara benziyor olmasıdır. Bazı durumlarda hayatlarıyla ilgili çok az bilgi sahibiyiz: Yazıları kişiliklerine nazaran çok daha az ihanet etmektedir. Sadece birkaç özgün monografi üretebilmişlerdir, zira çabalarının çoğu seleflerinin dâhil olduğu grupta veya Kilise'de yaptıkları çalışmaları yorumlamakta ve devam ettirmeye ayrılmıştır. Bilimsel yapının tamamı bir ortaçağ katedrali gibidir: Bütün bir yapının hangi parçası kendi eseri onu kolaylca ayırt edebilen, bireysel yeteneğe sahip birçok farklı zanaatkârın yaratılması. Bu çoğu zaman yalnızca 'potporiler' (*quodlibets*) olarak adlandırılan ve yaşayan bir bireye eylemde yaklaşabileceğimizi hissettiğimiz spontan tartışmalarda bulunur.

Elbette bu genelleme yalnızca skolastisizmin egemenliği altında geçen ortaçağlar için geçerlidir. Skolastisizm öncesi dönemde herhangi bir şablondan yetişmemiş, son derece renkli kişiliklere sahip filozoflarla karşılaşırız. Augustine, Abelard ve hatta Anselm, taşlarını mensup oldukları cemaatin cennetine ekleyen ideal bir işçiden çok, münzevi bir deha olarak romantik filozof paradigmasına uygundur.

Batı felsefesinin Ortaçağ tarihini elen bir eser, modern anlamda 'Batılı' olmayan filozofları da incelemek zorundadır, çünkü ortaçağ Latin Avrupasının entelektüel sınırları, şans eseri, İslam dünyası ve içindeki azınlıkların etkilerine açıktı. İbn Sina'nın ve İbn Rüşd'ün felsefi yazılarının Latin versiyonlarının, büyük akademik eserler üzerindeki etkisi Hristiyan seleflerin eserlerinkinden daha az değildi. Bu sebeple bu cilt Müslüman ve Yahudi felsefesinin bir kısmını içermektedir, kendi içsel felsefi değerleri nispetinde değil, Batı düşüncesinin ana akımına girdiği ölçüde.

Felsefe eğitimim, 1950'lerde, felsefenin yakın dönem papaların talimatları doğrultusunda hâlâ Aziz Thomas'a ithafen öğretildiği Roma'daki Gregoryen Üniversitesi'nde başladı. Oradan iki hocama, Fr. Bernard Lonergan ve Fr. Frederick Copleston'a, bana St Thomas'ın yazılarının popüler Thomist'lerin ders kitaplarından çok daha değerli olduğunu ve dikkatli bir çalışmayı hak eden tek Ortaçağ düşünürünün St Thomas olmadığını öğrettikleri için minnettarım.

Gregoryen'de okuduktan sonra sıradan dil felsefesinin ilk günlerinde Oxford felsefesiyle mezun oldum. Bunu, Roma skolastisizmi çalışmalarından çok daha uygun buldum, ancak dönemin analitik geleneğine mensup filozofların çözmeye çalıştığı birçok sorunun ortaçağ filozofları ve mantıkçıları tarafından çalışılan daha sade problemlere çok benzer olduğunu bana gösteren Profesör Peter Geach ve Fr. Herbert McCabe OP ile tanıştığım için şanslıydım.

Aslında pek çok açıdan, yirminci yüzyılın ikinci yarısında sıradan dilin mantıksal analizine olan yoğun ilgi, ki Oxford'un karakteristiği idi, felsefeyi ortaçağ yöntem ve kaygılarına Rönesans sonrası felsefenin herhangi bir döneminden daha fazla yakınlaştırdı. Fakat bu durum hâlâ pek takdir edilmiş değil. Örneğin, ortaçağ mantığına dair iyi bilgilendirilmiş ve sempati gösteren Oxford'lu bir mantık profesörü William Kneale 1200 ile 1400 arası ortaçağ felsefesinin gelişimi hakkında şunları söylemişti:

> Gösterilen büyük entelektüel çabanın, ortaya koyduğu sonucu doğrulayıp doğrulamadığına burada karar vermeye çalışmayacağız. Belki de St Thomas Aquinas'ın ve John Duns Scot'ın sistemleri Mısır piramitlerine ve Versailles sarayına duyduğumuz gönülsüz hayranlıktan ötesini hak etmemektedir. Ve ortaçağ üniversitelerindeki ustaca soyutlamalarla uğraşan binlerce genç, daha sonra sade-

> ce gramer okullarına karşılık gelecek edebi çalışmalarda istihdam edilmiş olabilirdi.[1]

Ortaçağ metinlerine dair incelemelerin sunacağı çok şey olduğunun kabulü aslında ilk olarak mantık alanındadır. Ortaçağ mantıkçıları, Rönesans'tan sonra unutulmaya başlayan soruları ele almışlardı ve yirminci yüzyıl mantığının yeniden doğuşunda düşüncelerinin çoğunun yeniden keşfedilmesi gerekiyordu. *Cambridge Geç Ortaçağ Felsefe Tarihi* [The Cambridge History of Later Medieval Philosophy] bunu geniş bir kamunun dikkatine sundu ve genel, seküler, akademik dünyadaki ortaçağ felsefesinin kabulünde yeni bir safha başlattı. Bu yeniden canlanma, geçenlerde ortaya çıkan *Routledge Felsefe Ansiklopedisi*'nde [Routledge Encyclopedia of Philosophy] bulunan ortaçağ felsefesiyle ilgili mükemmel makale sayısıyla ölçülebilir.

Yirminci yüzyılın son on yıllarında, İngilizce konuşan dünyada ortaçağ felsefesine olan ilginin artmasını sağlayan kişilerin başında, Cambridge Tarih serisinin baş editörü Norman Kretzmann bulunuyor. Kendisi diğer editörü Jan Pinborg ile birlikte, kıta Avrupasının çeşitli ülkelerinde yapılan çalışmaları bir araya getirdi ve onları Birleşik Devletler ve Birleşik Krallık'ta daha geniş kitlelere tanıttı. Cornell Üniversitesi'ndeki Sage Okulunda uyguladığı öğretisi, son yıllarda ortaçağ felsefesinin birçok konusuyla ilgili geniş çapta ve iyi bir şekilde yayın yapan genç bir akademisyen grubu yetiştirdi. Paradoksal olarak, yeni ortaçağa olan ilginin etkilerinden biri, Thomas Aquinas'ın düşüşüydü. Örneğin, Cambridge Tarihi'ne hazırladığı dizin (çözümü zor mantık problemleri (*sophismata*) kadar uzun değildir. Kretzmann bu kusuru anlamaya ve düzeltmeye çalıştı ve hayatının son yıllarını Aziz Thomas'ın *Summa Gentiles*'i üzerine iki sihirbazlık kitabını yazarak geçirdi.

Benim görüşüme göre Aquinas, ortaçağın en büyük filozofu olarak sınıflandırılma hakkını elinde tutar. Fakat o, göz kamaştırıcı birkaç zirvesi bulunan bir dağın olağanüstü bir tepesidir. Ortaçağ felsefesi her şeyden önce bir süreklilik ve Abelard, Aquinas veya Ockham olsun, bireysel bir filozof okunduğunda ortada devam eden bir süreç olduğu görülür. Ve kısa bir süre sonra, her iki zirve arasında göz ardı edilemeyecek kadar küçük

---

1 *The Development of Logic* (Oxford: Oxford University Press, 1962), 226.

zirveler olduğunu öğrenilir: Örneğin, Aquinas ve Scotus arasında Ghent'in Henry'si; Scotus ve Ockham'ın arasında da Harclay'in Henry'si durmaktadır.

Bir antik dünya tarihçisi felsefi yazının sağlam kalan özünü çok fazla yorulmadan okuyabilir. Benzer bir başarı ise ortaçağ felsefesini çalışan en dürüst tarihçinin gücünü bile fazlasıyla aşar. Augustine, Abelard ve diğer büyük skolastikler öyle üretken yazarlardır ki, bunlardan birinin bile tüm ürünlerinde uzmanlık elde etmek on yıllar alır. Sonuç olarak, elinizdeki eser boyutunda bir hacim ayrılan herhangi bir eser, birincil kaynakların sondajını yapmada en iyi yola dikkat çekmek için bile olsa, ağırlıklı olarak ikincil kaynaklara dayanmak zorundadır. Burada, bibliyografyamda listelenen yazarlara, kendi hocam Fr. Copleston'tan (yayınlandıktan bu yana felsefenin tarihi yazılmış olan birçok eserle kıyaslanmakta) ve Norman Kretzmann'ın öğrencileri ve meslektaşları tarafından yazılan en son monografilere, borçlu olduğumu bildirmek isterim. Arapça bilmediğim için İslam felsefesi alanında başkalarına borcum çok daha fazla. Bu cildi yazarken, yalnızca Latinceden okuyabildiğim İbn Sina'nın dehasının ve etkisinin böyle geç farkına vardığım için pişmanlık duydum.

Bu cildin daha önceki bir taslağının iyileştirilmesi için birçok faydalı öneri getiren ve beni birçok hatadan kurtaran Dr. John Marenbon'a ve Prof. Robert Pasnau'ya özellikle borçluyum.

1.

Felsefe ve İnanç

Augustinus'dan Musa İbn Meymun'a

Bu tarih incelemesinin ilk bölümünde dördüncü yüzyıl sonunda Aziz Augustinus'un Hıristiyanlığı seçmesine kadar geçen sürede eski dünyadaki felsefenin gelişimini ele aldık. Augustinus'un hayatı fikirler tarihinde yeni bir çağ açılmasına neden olmuştur. Augustinus yaşamının ilk dönemlerinde fikirlerini çeşitli geleneklerin felsefi fikir kaynaklarından süzmüş fakat özellikle Yeni Akademi'nin kuşkucu versiyonu ya da Neoplatonculuğun metafiziksel versiyonu da dâhil olmak üzere Platoncu gelenekten beslenmiştir. Hıristiyanlığa geçişinin ardından Yahudi, Yunan ve Hıristiyan fikirlerinden bir sentez oluşturarak Batı felsefi düşüncesinin gelecek milenyumdaki zeminini oluşturmak amacıyla büyük eserler kaleme almıştır.

Felsefi bakış açısıyla bakarsak, Augustinus'un hayatının en verimli dönemi 387 yılında Paskalya Bayramında Hıristiyan olarak vaftiz edilmesinden sonraki süreçtir. Hıristiyanlığa geçişi ve vaftiz edilmesi arasındaki süreçte, Milan'ın kuzeyinde yer alan Cassiciacum adlı bir kasabada aile üyeleri ve arkadaşlarıyla özel bir hazırlık içinde aylarını geçirmiştir. Bu süreçte canlı tartışmaların yazılı deşifresine benzeyen çeşitli eserler oluşturmuştur ve bunların en önemlilerinden biri de kuşkuculuktaki yanlışı doğrudan elemeyi amaçlayan *Contra Academicos* adlı eserdir.

Augustinus aynı zamanda "Monolog" adını verdiği yeni bir sanat formu da geliştirmiştir. Kendisiyle konuşma halinde geçen ve karakterlerin adının Augustinus ve Mantık olduğu bir diyalog yazmıştır. Mantık Augustinus'a ne bilmek istediğini sorar. Augustinus da "Tanrı'yı ve ruhu bilmek istiyorum" diye cevaplar. "Başka bir şey yok mu?" "Başka hiçbir şey yok" (*S* 1. 2. 7). Mantık Tanrı'yı onun aklında, güneşin gözlerini aydınlatması gibi mümkün olduğunca açık ve net hale getireceğine söz verir.

Bu amaçla ruhun gözleri ölümlü olan her şeyin arzularından temizlenmelidir. Bu diyalogda Augustinus zenginliklerin, onurun ve cinsel hazzın peşinde koşmaktan vazgeçer (son vazgeçiş ayrıntılı bir şekilde tasvir edilmiştir). Mantık bunlara rağmen Tanrı'yı gösterme sözünü tutmaz fakat Augustinus'a ruhun ölümsüzlüğünün bir kanıtını sunar. Doğru kavramını düşünelim. Doğru olan her şey gelip geçer fakat doğrunun kendisi ebedidir. Dünya artık var olmasa bile dünyanın artık var olmadığı bir doğru olarak kalmaya devam eder. Fakat doğrunun ruh içinde bir yeri vardır ve bu yüzden ruh, doğru gibi ölümsüz olmalıdır (*S* 1. 15. 28, 2. 15. 28).

Augustinus, vaftiz oluşunun ardından bir buçuk yıl kadar İtalya'da kalmıştır. Bu süre boyunca ruhun ölümsüzlüğü üzerine daha detaylı kısa bir bölüm yazmış ve bu tarih dizisinin ilk cildinde rastladığımız daha sağlam bir eseri, *İradenin Özgürlüğü Üzerine*'yi kaleme almıştır. 388 yılında Afrika'ya dönmüş ve birkaç yıl boyunca Tagaste'de kendi köyünde dışarıya kapalı olarak yaşamıştır. 391 yılında son mesleğini bulmuş ve papaz olarak görev almıştır. Daha sonra kısa sürede Cezayir'deki Hippo kentinin başpiskoposu olmuş ve 430 yılında ölene kadar burada yaşamıştır.

Çalışmalarının büyük bir bölümü yaşamının son döneminde yazılmıştır. Oldukça üretken bir yazardır ve geriye yaklaşık 5 milyon kelimeden oluşan yazılar bırakmıştır. Çalışmalarının çoğunluğu vaazlar, İncil yorumları ve teoloji ya da Kilise disiplini ile ilgili tartışmalı bölümlerden oluşur. Hayatının son dönemlerinde, Hıristiyanlığa geçtiği zaman yazdığı felsefi eserlerle kıyaslanabilecek eserler yazmamıştır. Fakat önemli çalışmalarının büyük bir kısmı oldukça felsefi bir ilgi ve merakla oluşturulmuştur.

Augustinus 397 yılında çocukluktan Hıristiyanlığa geçişi arasındaki yaşamını anlattığı ve Tanrı ile dua dolu diyaloglar içeren *İtiraflar* adlı eserini yazmıştır. Bu eser normal bir tür otobiyografi değildir, fakat bu türün ilk örneklerinden sayılabilir. Augustinus'un piskoposluk öncesi hayatı ile

ilgili ana kaynaklardan biri olmasının yanı sıra zamanın doğası ile ilgili gerçek monograflar ile dolu rastlantısal felsefi yansımalar ve sonuçlar da içermektedir[1]. Büyüleyici tarzı ile her zaman Augustinus'un en popüler eserlerinden biri olmayı başarmıştır.

400 ve 417 yılları arasında on beş ciltten oluşan bir diğer başyapıt eserini, *Teslis Üzerine*'yi yazmıştır. Bu eserin ilk ciltleri tek bir Tanrı'da üç kişi olması efsanesi ile ilgili kutsal ve dini metinlerin analizini içermektedir. Filozoflar, hem kadının hem de erkeğin aklında ve kalbinde yer alan ilahi Teslis analojisinin peşinden giderken diğer ciltlerde rastladığımız insan psikolojisinin ustaca tarifi ile daha çok ilgilenmişlerdir.[2]

Augustinus ve Tarih

Augustinus'un en büyük ve zahmetli çalışmalarından birisi 413-426 yılları arasında yazdığı *Tanrı Şehri* adlı eseridir. Roma İmparatorluğu art arda gelen barbar istilaların tehdidi altındayken yazılan bu eser klasik ve Hıristiyan düşüncesinin ilk büyük sentezidir. Bu açıklama eserin başlığında da açıkça görülebilir. Hıristiyan İncilleri Tanrı'nın Krallığı ile ilgili çok şey söyler fakat Yunanistan ve Roma için paradigma siyasi kurumlar krallık değil şehirlerdir. İmparatorlar bile kendilerini şehrin ilk vatandaşları olarak görmeyi severler ve felsefi İmparator Marcus Aurelius, her şeyden çok sevmemiz gereken şehrin Zeus'un şehri olması gerektiğini düşünmüştür. *Tanrı Şehri* İsa'yı, çarmıha gerilmiş Yahudi Kralını, ideal hale gelmiş pagan felsefesinin şehir devletlerinin zirvelerini içerir.

Aristoteles'in *Metafizik* eserinde yaptığı gibi Augustinus da felsefe tarihini Thales'in en eski günlerine kadar inceler ve ilk filozofların kendisinin şu an sunduğu gerçeğe nasıl yaklaştıklarını fakat tamamen sunmada başarısız olduklarını göstermektedir. Fakat Aristoteles temelde kendisinden öncekilerin fiziksel teorileri ile ilgilenirken Augustinus her şeyden önce önünde uzun bir tarih barındıran ve kendisinin "doğal" teoloji adını verdiği felsefi teoloji ile ilgilenmiştir (*DCD* VIII. 1-9). Bu eser boyunca Augustinus Hıristiyan öğretileri ile eski felsefeyi, özellikle de en sevdiği yazarlar olan ve neredeyse Hıristiyan olarak değerlendirdiği Neoplatoncuların yazdıkla-

1 Bkz. bu kitap Bölüm 5.
2 Bkz. bu kitap Bölüm 7.

rını bir araya getirmeye çalışır (*DCD* VIII. 8-9). İlgili örnek olarak aşağıdaki bölüm verilebilir:

> Plotinus çiçeklerin ve yaprakların güzelliğini kullanarak Tanrı'nın takdirini göstermeye çalışır ve bu güzellik kelimelerin de ötesinde, yalnızca akla görünür olan ve dünyevi varlıklara kadar inebilen bir yapıdadır. Ona göre bu reddedilmişler çabucak çürümeye mahkûmdur ve eğer şekillerini, akli ve değişmez bir formun hepsini bir bütünlük içinde sakladığı gerçeklikten almıyorlarsa hassas yapılar sergilemeleri imkânsızdır. Bu durumda İsa'nın bize söylediği "Tarlanın zambaklarını ve nasıl büyüdüklerini düşün; onlar ne emek verirler ne de bükülürler. Yine de sana, Süleyman'ın görkeminin bile bu şekilde düzenlenmediğini söylüyorum. Bu sebeple, eğer Tanrı, bugün ve yarın açılmayı bekler bir şekilde tarlaları giydiriyorsa, biraz inançla insanları giydirmesi mümkün değil midir?" (*DCD* X. 14; cf. Plotinus, *Enneads* 3. 2. 13; Matt. 6: 28-9).

Augustinus, Platonculuğu Dağdaki Vaaz ile bir arada okunur hale getirmeye hazırken, geleneksel Roma dininin felsefi ve mecazi yorumlamaları konusunda fazla anlayışlı değildir. Tamamlanması on üç yıl alan *Tanrı Şehri*'nin bir araya gelmesindeki orijinal güdü, Roma'nın Gotik istilacılar tarafından yağmalanmasıdır. Paganlar bu felaketin oluşmasında, o zamanın şartları yüzünden Hıristiyanların şehrin tanrılarına tapmayı bırakmasını neden olarak sunmuşlardır. Augustinus eserinin ilk ciltlerini, Roma'nın klasik tanrılarının kötücül ve kudretsiz olduğunu, onlara tapınmanın da mide bulandırıcı ve ahlaksızca olduğunu göstermek istemiştir.

Romalılar kıdemli tanrılarını –Jüpiter, Juno, Venüs ve benzeri– Zeus, Hera ve Afrodit gibi Homeros tanrılarının karakterleri ile ilişkilendirmiştir. Augustinus, Platon ve Cicero'nun izinden giderek bu tanrılı inancın zalim, acımasız ve kaba davranışları barındırması gibi efsanelerin dine aykırı olduğunu ifşa etmiştir. Popüler Roma batıl inancında daha aşağıda yer alan tanrıların yayılmasıyla da alay eder. Eğer cennet bu kadar bürokratikleşmiş ise bir eve bekçilik eden bir kişi için en az üç tanrıya ihtiyacımız vardır gibi bir önerme sunmaktadır. Kapıları koruması için Forculus'a, pencereler için Cardea'ya ve eşik için de Limentinus'a mı ihtiyaç vardır? (*DCD* IV. 18). Bu ufak kutsallıkların tanınması, Augustinus'un da örneklediği gibi çeşitli felsefi problemler ortaya çıkarmaktadır. Roma

paganizmine karşı çoğu zaman, on üç yüz yıl sonra Gibbon'un da tarihi Hıristiyanlığa karşı alaycı bir şekilde kullandığı bilimsel iğneleme silahını kullanmaktadır.

Roma Cumhuriyetinin kısa ve detaylı tarih analizi tarihi Tanrılara tapınmanın felaketlerden korumayı garantilemediğini göstermek için yeterlidir. Augustinus'a göre Roma İmparatorluğunun eşi benzeri olamayan muhteşemliği tek doğru Tanrı tarafından en iyi vatandaşlara verilen bir ödüldür. "Devlet hazinesi ve refahı ile kıyaslandığında kendi varlıklarına ve refahlarına hiç değer vermemişlerdir. Para tutkusundan kaçınmışlar ve kendilerinden ödün vererek vatanlarını korumuşlardır; hiçbir şekilde kanunlara karşı gelmemiş ya da ahlaksız davranışlarda bulunmamışlardır. Bu sayede kesin bir şekilde onur, güç ve zafere doğru yol almışlardır" (*DCD* V. 15). Aradıkları ödül de onları bulmuştur. Birçok ulus üzerinde kendi kanunlarını geçerli kılmışlar ve birçok kişinin gözünde büyük bir üne kavuşmuşlardır. Fakat kutsal şehirde yer almamışlar çünkü tek doğru Tanrı'ya tapmamış ve yalnızca kendi şöhretlerini hedeflemişlerdir.

Augustinus'un Roma dinine yönelttiği saldırıların büyük bir bölümü tanrıların onurunu korumak adına düzenlenen halka açık törenlerdir. Modern bir liberal de şüphesiz ki en az Augustinus kadar Roma tiyatrolarında ve amfi tiyatrolarında dönen olaylardan iğrenecektir. Hatta Roma eğlencesinin ahlaksızlığından çok zalimliği ile şok olacaktır fakat Augustinus için bu ahlaksızlık ön plana çıkmaktadır.

Augustinus pagan tanrıları efsanesini tamamen kurgu olarak ele almaz. Aksine onların insanın batıl inançlarını kendilerine çevirerek tek doğru Tanrı yerine kendilerine tapınmalarını sağlayan lanetli ruhlardır (*DCD* VII. 33). Birçok Platoncu mantıksal varlıkların üçlü sınıflandırmasından bahsetmektedir: tanrılar, insanlar ve *daimonlar* (cinler). Onlar tanrının cennette, insanların dünyada cinlerin de aradaki havada yer aldığına inanmaktadırlar. Şeytanlar da tanrılar gibi ölümsüzdürler fakat insanlar gibi de tutkuların esiridirler. Cinlerin çoğu kötüdür fakat Sokrates'in de iyi bildiği *daimon* gibi iyiler de vardır.[3] Platonculara göre iyi cinler insan ve tanrılar arasında hizmeti sağlayan aracılar olabilirler (*DCD* VIII. 14, IX. 8, X. 9).

---

3 Bkz. cilt I.

Augustinus havanın cinlerle dolu olduğu fikrini reddetmez fakat içlerinden bazılarının iyi olduğu ve insanlar ile tanrılar arasında aracılık yaptıkları görüşünü de kabul etmez. Onlar birçok yönden insanlardan aşağıdadırlar. "Bunlar tamamen hain ruhlardır, adalete tamamen kayıtsızlardır ve gurularını yutmuş, hasetten deliye dönmüş ve tamamen kurnazlıkla davranan yapıdadırlar. Gerçekten havada yaşarlar ve uygun olarak telafi edilemeyen suçlarından dolayı yukarıdaki cennetten kovulmuş ve buraya hapsedilmişlerdir" (*DCD* VIII. 22). Bir diğer deyişle Augustinus, birçok İngiliz okuyucunun Milton'un *Kayıp Cennet* adlı eserinde karşılaştığı düşen melekler ifadesi ile Platoncu *daimonları* ilişkilendirmektedir. Hıristiyanlığın hayal gücüne tutunarak Tanrı'nın insanları etten kemikten yaratmasından önce tamamen ruhsal olan varlıkların düzenlerini yarattığı ve bu varlıkların bazılarının ebedi lanetlenmelerine yol açan kozmik-öncesi isyanda yer aldıklarını belirten de Augustinus'dur.

Augustinus, meleklerin eski tarihleri ile ilgili olarak İncil'in yetersiz kaldığını kabul eder. Yaratılış destanında, yedi günlük yaratılış sürecinde onlardan bahsedilmez ve meleklerin aslında Tanrı tarafından yaratıldığını anlamak için Zebur'a ya da Eyüp'e dönmemiz gerekir. Eğer onları Yaratılış hikâyesine yerleştirmek istiyorsak, bu sürecin ilk gününde yaratıldıklarını söylememiz gerekir. Tanrı o gün, ilahi aydınlanmasının ilk katılımcıları olarak ışığı ve melekleri yaratmıştır (*DCD* XI. 9). İncil'e göre aynı gün Tanrı ışığı karanlıktan ayırmıştır ve Augustinus burada ilahi öngörünün iş başında olduğunu görmektedir. "Yalnızca Tanrı, henüz gerçekleşmeden önce bazı meleklerin düşeceğini ve doğrunun ışığından mahsur kalarak kendi gururlarının karanlığında sonsuza dek kalacaklarını öngörebilir" (*DCD* XI. 19): "Meleklerin iki topluluğu vardır ve bunlar karşılaştırılan ve çelişen topluluklardır."

Biri doğası gereği iyidir ve irade ile dürüst bir şekilde ayaktadır, diğeri de doğası gereği iyidir fakat irade ile sapkın bir hale gelmiştir. Bunlar çeşitli yerlerde daha açık delillerle de gösterilirler fakat Yaratılış'da "Işık" ve "Karanlık" kelimeleri ile ifade edilmişlerdir" (*DCD* XI. 34). Bu iki melekler topluluğu bütün işin görünür teması olan iki şehrin kökenleridir fakat tarihleri on ikinci yüzyıla kadar detaylı olarak anlatılmamıştır. İyi ve kötü melekler ile iyi ve kötü insanlar vardır. Fakat bunların her biri için dört ayrı şehir olduğunu düşünmemiz gerekmez çünkü insanlar ve melekler aynı topluluk içinde bir arada olabilirler.

Augustinus'a göre, meleklerin ve insanların yaratılışlarının arasında hayvanların yaratılışı yer almaktadır. İster kurtlar gibi yalnız, ister geyikler gibi sürü halinde olsun bütün hayvanlar Tanrı tarafından eşzamanlı ve çoklu tiplerde yaratılmışlardır. Fakat insan ırkı tek bir bireyden, Âdem'den yaratılmıştır. Âdem'den Havva olmuş ve bu çiftten diğer bütün insanlar meydana gelmiştir. Bu özgün yaratılış insanın sosyal olmayan bir hayvan olduğu anlamına gelmez hatta durum tam tersidir. "İnsan topluluğunun bütünlüğünü vurgulamak ve insan uyumunun bağları ön plana çıkartılmaya çalışılmaktadır çünkü insanlar yalnızca doğalarının benzerliği değil akrabalık sevgisi ile de birbirlerine bağlanmışlardır" (*DCD* XII. 22). Augustinus'a göre insan ırkı doğası gereği diğer bütün türlerden daha sosyaldir. Fakat kötü niyet yüzünden diğer bütün türlerden daha kavgacıdır (*DCD* XII. 28).

İnsanlar, melekler ve akılsız hayvanlar arasında bir yerdedirler. Melekler gibi akla sahiptirler fakat hayvanlar gibi bedenleri de vardır. Buna rağmen, orijinal ilahi planda meleklerle olan ilişkileri daha iyidir çünkü ölümsüz olabilme ihtimalleri vardır. Tanrı'nın kurallarına uyan bir hayatın ardından, araya ölüm girmeden meleklerle bir dostluk kurarlar. Âdem'in Cennetteki günahı yüzünden insanlar ölümlü hale gelmiş, hayvanlar için her zaman doğal olan bedensel ölüme tabi olmuşlardır. Düşüşten sonra ölüm tüm insanlar için ortak hale gelmiş fakat ölümden sonra bazı kişiler, Tanrı'nın iradesiyle, iyi meleklerin arasına karışmakla ödüllendirilirken diğerleri de kötü meleklerle birlikte lanetlenerek cezalandırılmış ve ilkinden daha acı verici ikinci bir ölümle karşılaşmışlardır (*DCD* XIII. 12, XIV. 1).

Platon, *Timaeus* adlı eserinde kozmosun kökenini tanımlarken insanların yaratılışını dünyaya şekil veren mutlak varlık olarak değil, daha aşağıda yer alan tanrıların ajanları olarak yaratıldıklarını söyleyerek ele almıştır (*Tim.* 41c). Augustinus bu türden muhteşem ilahi hizmetçilerin varlığını reddetmez. Basit bir şekilde Platon'un "tanrılar" kelimesini melekler için kullanılan yanlış bir kelime olarak görür. Fakat bu türden yüce yöneticilerin yaratıcı olarak adlandırılması fikrine de kesin bir dille karşı çıkmaktadır.

Bir şeyleri yoktan var etmek tek doğru Tanrı'nın yetkisindedir ve daha aşağıda canlıların gelişmesi için Tanrı'ya ne şekilde hizmet ederlerse etsinler, tarlada ürün yetiştiren bir çiftçiden daha fazla yaratıcılık özelliğine sahip değillerdir (*DCD* XII. 26).

İnsana dair kutsal ve Platoncu yaklaşımların zıtlığı şu soruyu sorduğumuzda hafiflemektedir: Ruhun ve bedenin birbirinden ayrılması şeklinde gelişen ölüm iyi midir yoksa kötü mü? Yaratılışa göre ölüm kötüdür ve günahların cezasıdır. Masum beden ve ruhların olduğu dünyada sonsuza kadar bütünlük içinde olmalıdır (*DCD* XIII. 6). Birçok Platoncu'ya ve yazılarından anladığımız kadarıyla Platon'un kendisine göre de ruh yalnızca bedenden sıyrıldığında ve Tanrı karşısında çıplak kaldığında mutludur (*DCD* XIII. 16 ve 19; cf. Phaedo 108c; Phaedr. 248c). Ruhların, ölümden sonra bedenlerine (diğer insanların hatta belki de hayvanların bedenlerine) geri dönmeye zorlanması ve bunun önceki hayatlarında işledikleri günahların cezası olması oldukça yaygın bir Platoncu temadır. Eski ve Yeni Ahit peygamberlerine göre ise erdemli iradenin ruhları en sonunda kendi bedenlerine geri dönecekler ve beden ile ruhun bu birleşmesi sonsuz mutluluğun kaynağı olacaktır (*DCD* XIII. 17 ve 22, XXII. 19).

Augustinus bedensel arzuların ve tutkuların ruhani ilerlemeyi engelleyebileceğini reddetmez, aksine bunu vurgular. Bir de Bilgelik Kitabından alıntı yapar: "çürüyebilir beden ruhu aşağıya çeker". Fakat bu durum yalnızca ölümlü hayatlarında düşen insanların bedenleri için doğrudur. Cennetteki insan bedeni rahatsız edici duygulara ve asi arzulara sahip değildir. Âdem ve Havva acı ya da korku olmadan yaşamış ve muhteşem bir sağlığa sahip olup hiç fiziksel tehlike ile karşılaşmadıklarından, bedenleri yaralanma, çocuk doğurma kapasitesine sahip değildir ve Düşüş de acısız olacaktır. Yalnızca bedenlerini korumak için yemişlerdir ve cinsel organları mantığın kontrolü altındadır ve sadece üreme amaçlı kullanılmıştır (*DCD* XIII. 23, XIV. 26). Fakat tutkusuz bir hayat sürmelerine rağmen aşk her zaman vardır. "Gerçek ve sadık bir ilişki yaşayan bu çift hem Tanrı'ya hem de birbirlerine karşı sorunsuz bir aşk beslemişlerdir. Bu da büyük bir mutluluk kaynağıdır çünkü sevilen kişi mutluluk için her zaman oradadır" (*DCD* XIV. 10).

Augustinus'un İki Şehri

Augustinus insan ırkının tarihini incelemek için Âdem ve Havva'ya ulaşana dek kökenlere iner ve bunu ustalıkla hikâyeleştirerek iki şehir taslağını oluşturur. "Dünya üzerinde farklı din ve etik sistemleri ile yaşayan birçok muhteşem ulus vardır ve bu uluslar dillerine, silahlarına ve

giyim şekillerine göre farklılaşmalarına rağmen insanların oluşturduğu toplumlar, kutsal kitabın da izin verdiği ölçüde iki temel ilkeye göre ayrılırlar ve buna da iki şehir adı verilir" (*DCD* XIV. 1). Bir şehir bedene göre diğeri ruha göre yaşar, biri öz sevgi ile diğeri Tanrı sevgisi ile yaratılmıştır, biri kendi içinde görkemlidir, diğerinin görkemi ise Tanrı tarafından verilir (*DCD* XIV. 280). Birinin kaderinde, şehir olarak yok edecek son cezada Şeytan ile işbirliği yapmak, diğerinin kaderinde ise sonsuza kadar Tanrı ile birlikte hüküm sürmek vardır (*DCD* XV. 1 ve 4).

İki şehir arasındaki ayrım ilk çiftin çocukları ile başlar. "Kabil, insan ırkından anne babanın ilk oğludur ve insan şehrine aittir; onun küçük kardeşi Habil ise Tanrı şehrine aittir" (*DCD* XV. 2). İki şehrin düşmanlığı ilk olarak Kabil'in Habil'i katletmesi ile kendini gösterir ve Kabil'in kardeşini öldürmesi, Roma'nın kurucusu Romulus'un kardeşi Remus'u vahşice katletmesi ile devam eder (*DCD* XV. 5).

Augustinus, *Tanrı Şehri*'nin on beşinci ve on altıncı kitaplarında Tanrı Şehrinin ilk zamanlarını takip ederek Yaratılış Destanının hikâyelerinin peşine düşer ve Şehri Nuh, İbrahim, İshak, Yakup, Yusuf ve Musa'nın bedeninde yeniden canlanan Musevi Patriklere ait olarak görür. On yedinci kitap, peygamberlerin yazılarından ve Zebur'dan parçalarla Tanrı Şehri ile ilgili aydınlanmayı arar. Davut'un krallığını öven kehanetler ve Yahudi papazlık ile onlara vaat edilen sonsuz süreç, İsrail kurumları artık var olmadığından gerçekleşmeleri için başka bir yere ihtiyaç duymuştur (*DCD* XVII. 7).

On sekizinci kitapla laik tarihe geri döneriz ve burada Asur, Mısır, Argos ve Roma gibi çeşitli pagan imparatorluklarının yükselişine ve çöküşüne şahit oluruz. Augustinus dini ve laik kronolojileri bir araya getirmek konusunda oldukça heveslidir ve Musa'nın yaradılışını Atina'nın mitolojik kralı Kekrops'un zamanı ile Truva'nın düşmesini de İsrail'deki yargıçlar dönemi ile ilişkilendirir. Roma'nın kuruluşu ile İyonyada felsefenin kuruluşunu ve İsrail sürgününü eş zamanlı olaylar olarak ele alır. Ona göre Kudüs'teki tapınağın yıkılması Roma'da Tarquinius Priscus'un hükümdarlığı döneminde gerçekleşmiştir ve Yahudilerin Babil'deki tutsaklığı da kralların kovulması ve Roma Cumhuriyetinin temellerinin atılmasıyla eş zamanlı olarak gerçekleşmiştir. Oldukça baş döndürücü olan bu kronoloji-

nin amaçlarından biri de Musevi peygamberlerin öğretilerinin Yunan filozofların araştırmalarına temel oluşturduğunu vurgulamaktır (XVIII. 37).

Augustinus'un anlatımıyla, Kudüs Tanrı Şehri'nin, Babil de dünya şehrinin sembolü olmuştur. Babil karmaşanın şehridir ve burada Tanrı Babil kulesinin binasını bozmak için insan dilinin orijinal bütünlüğünü bozmuştur (*Gen.* 11: 1-9). Dünya şehrinde ise filozoflar Babil inşacıları gibi mümkün olduğunca fazla dilde konuşmaktaydı. Bazıları tek bir dünya olduğunu, bazıları birden fazla dünya olduğunu, bazıları dünyanın sonsuza kadar yaşayacağını, bazıları da yok olacağını söyler. Bazıları dünyanın ilahi bir akıl tarafından yönetildiğini, bazıları da şansın elinde bir oyuncak olduğunu söyler. Bazıları ruhun ölümsüz olduğunu, bazıları da beden ile birlikte yok olduğunu söyler. Bazıları mutlak iyinin ruhta, bazıları bedende, bazıları da dışsal iyilerde yer aldığını iddia eder. Bazıları duyuların güvenilir olduğunu, bazıları da küçümsenmeleri gerektiğini söyler. Laik dünyada bu çelişkili ifadeler arasından bir karara varacak otorite bulunmamaktadır. Babil bunları birbirinden ayırmadan ya da yargılamadan hepsine eşit mesafede yaklaşır (*DCD* XVIII. 42). Fakat yasal bir Kutsal Metnin otoritesini herkesin kabul ettiği Tanrı Şehrinde durumlar tamamen farklıdır.

Filozoflar arasındaki en önemli tartışmalar mutlak iyi ve mutlak kötüyü ilgilendiren konulardan çıkmaktadır. Mutlak iyi, kendi iyiliği için herhangi bir şeyin kendi içinde arzu edilebilir olmasıdır. Filozoflar mutlak iyiyi şimdiki hayata yerleştirirler. Bazıları bunun zevk olduğunu, bazıları erdem olduğunu bazıları da huzur olduğunu söyler. Bazıları da bunun, doğanın bize sunduğu temel iyilerin tadının çıkarılması olduğunu söyler. Birçok mezhep mutlak iyiyi bu sayıların biri ya da birkaçının bir araya gelmesi ile oluştuğunu düşünmüştür. Fakat Tanrı Şehri ebedi hayatın en yüce iyi olduğunu ve ebedi ölümün de en yüce kötü olduğunu belirtir. Yalnızca inanç ve zarafet ile mutlak iyiye ulaşılabilir ve mutlak kötülükten kaçılabilir (*DCD* XIX. 1-4).

Augustinus'un bu iki şehir tanımından da anlaşılacağı gibi kişi basitçe Babil'i pagan imparatorluğuyla Kudüs'ü de Hıristiyan imparatorluğuyla ilişkilendiremez. Tanrı Şehri İsa doğmadan ve Constantine din değiştirmeden önce kurulmuştur. Hıristiyan imparatorluğunda azizler olduğu kadar günahkârlar da vardır ve bu konu ile ilgili Augustinus'un verdiği örnek 391 yılında Selanik'te bir isyanı bastıran barbarlığı yüzünden St. Ambrose'un

ceza çekmeye zorladığı imparator Theodosius'dur (*DCD* V. 26). Tanrı Şehri dünyadaki Kilise ile ilişkilendiremez ve sonraki yıllarda Augustinus'un bu kitabı Kilise ve Devlet arasındaki ilişkileri düzenlemede bir rehber olarak ele alınmıştır. İki şehrin doğası, *Tanrı Şehri* eserinin son üç kitabında anlatılan son dönemler tamamen anlaşılmadan kavranamaz.

Augustinus peygamberlerin sözlerini, İsa'nın vaizlerini, Havarilerin mektuplarını, Vahiyler kitabını arayarak dünyanın geleceği ile ilgili bilgiye ulaşmaya çalışmıştır. İsa'nın yeniden dirilişi ve tarihin sonu arasında Vahiyler kitabında da belirtildiği gibi bin yıllık bir süreç vardır (*DCD* XX. 1-6). Bu süreç esnasında azizler İsa ile hüküm sürmüşlerdir. Bin yıllık hükümdarlıkları iki evreden oluşur. Azizler, dünya üzerindeki hayatları boyunca günahkârları da içeren Kilisenin baskın üyeleridir ve ölümlerinden sonra Tanrı'nın krallığı olan Kilise ile gizemli bir yolla komünyonda yer alırlar (*DCD* XX. 9). Augustinus, tarihin sona ermesinin ardından azizler için bin yıllık bir eğlence âlemini bekleyen Vahiy yorumlamalarına karşı oldukça alaycıdır. İster John'un milenyumunu gerçek anlamda yorumlayalım, istersek de 1.000 rakamını mükemmelliğin sembolü olarak alalım, zaten azizlerin hükümdarlığının ortasında oluruz (*DCD* XX. 7).

Augustinus, sayılı yıllar geçtikten sonra gelecek son oyunun kendi içinde yedi perdeden oluşacağını söyler. İlk olarak İlyas Peygamber gelecek ve Yahudi olanları Hıristiyanlığa geçirecektir (XX. 29). İkici olarak, Şeytan serbest kalacak ve Deccal üç buçuk yıl boyunca inançlı olanlara Ye'cüc ve Me'cüc uluslarının aracılarını kullanarak işkence edecektir. Azizler, Ye'cüc ve Me'cüc saldırıları kendi kendini yok edene kadar bu işkencelere maruz kalacaklardır (*DCD* XX. 11-12. 19). Üçüncü olarak İsa dünyaya geri dönecek ve hem hayattakileri hem de ölmüş olanları yargılayacaktır. Dördüncü olarak, yargılanabilmek için ölmüş olanların ruhları yattıkları yerlerden dönecekler ve bedenleriyle buluşacaklardır. Beşinci olarak, yargılama erdemli olanı kötücül olandan ayıracak ve azizler sonsuz mutluluğa kavuşurken kötüler de sonsuza kadar lanetleneceklerdir (*DCD* XX. 22. 27). Altıncı olarak, şimdiki dünya büyük kozmik bir yangın ile yok edilecek ve yeni bir dünya ile yeni bir cennet yaratılacaktır (*DCD* XX. 16-18). Yedinci olarak, kutsanmış ve lanetlenmiş kişiler kendileri için cennette ya da cehennemde ayarlanan ebedi mekânlarına yerleşeceklerdir (*DCD* XX. 30). Yukarıdaki

cennetlik Kudüs ve aşağıdaki sonsuz ateş Augustinus'un anlatımıyla iki şehrin tamamlanmasıdır.

Augustinus, tahminlerinin kolaylıkla kabul edilebilir olmadığının farkındadır ve anlaşılması en zor fikrinin de kötülerin sonsuz fiziksel cezaya maruz kalmaları olduğunu belirtir. Bedenler elbette ki ateş tarafından yok edilecek ve acıya maruz kalan her ne ise er ya da geç ölümü tadacaktır şeklinde eleştiriler ortaya çıkmıştır. Augustinus bunlara cevap olarak sobaların ateş ile canlı kaldığını ve Etna'nın da sonsuza kadar yanacağını söylemiştir. Bedenler olduğu kadar ruhlar da acı çekebilir ve filozoflar yine de ruhların ölümsüz olduğunu kabul etmektedir.

Doğal dünyada Augustinus'un liste olarak verdiği birçok mucize vardır ve bunların içinde limonun, pırlantanın, mıknatısların ve tropik meyvelerin de özellikleri vardır ve her şeye gücü yeten bir yaratıcının insanoğlunu korkunç acılar içinde sonsuza dek yaşatması oldukça yüksek bir ihtimaldir (*DCD* XXI. 3-7).

İnsanların çoğu, ebedi lanetlenmenin ahlaki doğrulaması ile ilgiliyken fiziksel mekanizma ile daha az ilgilenirler. Kısa bir hayat süresince işlenmiş bir suçun cezası nasıl sonsuza kadar devam edebilir? Augustinus'a göre, insan hukukunda bile suç ve ceza arasında geçici bir orantılama yoktur. Bir kişi, zina olarak sayılan bir öpücük için saatlerce kırbaçlanırken bir köle sahibine anlık hakarette bulunduğu için yıllarca hapishanede kalabilir (*DCD* XXI. 11). İçimizdeki şefkatten dolayı cehennemdeki acıların sonunun geleceğine inanmak yanlış bir duygusallıktır (*DCD* XXI. 17)!

Augustinus adım adım hem ebedi cezanın olası ve haklı olduğunu hem de ondan kaçınmanın imkânsız olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Erdemli bir hayat yeterli değildir çünkü paganların erdemleri, gerçek inanç olmadan yalnızca muhteşem kötülüklerdir. Vaftiz edilmek yeterli değildir çünkü vaftiz edilen kişi de sapkınlığa düşebilir. Ortodoks inancı yeterli değildir çünkü en sadık Katolikler bile günah işleyebilirler. Dini törenlere bağlılık yeterli değildir çünkü hiç kimse bunları İsa'nın ebedi hayat sözüne erişebilmek için elde edip etmediğini bilemez (*DCD* XXI. 19-25). Hayırseverlik yeterli değildir çünkü Augustinus, Matta İncilinde Tanrı'nın oğlunun performanslarına göre ya da sahiplerinin söylediği işleri yapıp yapmamalarına göre keçilerle koyunları birbirinden ayırdığı bölümü açıklamak için sayfalar harcamıştır (Matt. 25: 31-46; *DCD* XXI. 27).

Böylece en sonunda, *Tanrı Şehri*'nin yirmi ikinci kitabında Yeni Kudüs'teki azizlerin sonsuz mutluluğu ile karşılaşırız. Augustinus, dünyevi bedenlerin cennete kavuşup kavuşamayacağı ile ilgili olarak oldukça Platoncu görüşe yakın bir cevap vermektedir:

> Sadece bedensiz ruhlar, tinler olduğumuzu ve yeryüzündeki canlılarla hiçbir bağlantımızın olmadığını düşünün. Eğer biri bize gizemli bir bağ aracılığıyla ve can vermek amacıyla bedenlere karışacağımızı söyleseydi, doğa tinsel bir varlığın maddi bir bağ ile bağlanmasına izin veremeyeceği için ona inanmayı reddetmez miydik? O halde neden yeryüzündeki bir beden insanı yaratan Tanrı'nın iradesiyle cennetteki bir bedene yükselemesin? (*DCD* XXII. 4)

Hiçbir Hıristiyan ilahi bir insan bedenine inanmaz ve bunu reddeder çünkü herkes İsa'nın ölüp ruhunun cennete yükseldiğini kabul eder. Kutsanmış olanlara bahşedilen ebedi hayat İsa'nın dirilmesi hikâyesinden daha inanılmaz değildir.

> İsa'nın bedensel olarak yükselip et ve kemik olarak cennete yükselmesi mucizevîdir. Dünyanın bu mucizevî hikâyeye inanması ve doğmamış, yer almamış ve hiçbir deneyimi olmayan birkaç adamın hem dünyayı hem de öğrenilmiş dünyayı bu kadar derinden etkilemiş olması da mucizevîdir. Düşmanlarımız bu üç mucizevî olayın ilkine inanmayı reddederler fakat ikincisini inkâr edemezler ve bunu da üçüncüyü kabul etmeden benimsemeleri mümkün değildir. (*DCD* XXII. 5)

Augustinus, mucizevî şeylerin aslında inanılır olduğunu göstermek için hem kendisi hem de arkadaşları arasından görgü tanıkları aracılığıyla gözlemlenmiş olan bir dizi mucizede açıkça görülebildiği gibi ilahi kudret kavramından faydalanır fakat bedensel dirilişe karşı felsefi karşı çıkışlara da cevap verme zorunluluğunu kabul etmektedir.

Ağır maddelerden oluşan insan bedenleri, cennetin ruhani yüceliğinde nasıl var olabilir? Augustinus'a göre bu durum, kuşların uçmasından ya da yeryüzünde yangın çıkmasından daha farklı değildir. Yeniden dirilen bütün bedenler erkek mi olacaktır? Hayır: Kadınlar cinsiyetini koruyacak fakat organları cinsel ilişki ya da çocuk doğurma gibi işlevleri yerine getiremeyecektir çünkü cennette evlilik diye bir kavram olmayacaktır. Yeni-

den dirilen bedenler aynı boyutta ve şekilde mi olacaktır? Hayır: Herkes olgunluk dönemindeki bedenlerinde olacak (eğer yaşlıyken öldülerse) ya da yaşlandıkları zaman sahip olacakları bedende (eğer genç yaşta öldülerse) dirileceklerdir. Peki ya bebekken ölenler? Onlar da yükseliş esnasında anında olgunluk dönemlerine erişeceklerdir.

Bütün dirilmiş bedenler mükemmel ve güzel olacaktır. Diriliş kozmik bir düzeyde kozmetik cerrahiyi de içerecektir. Bedendeki hasarlar ya da sivilceler yok olacak, kesilmiş kollar ve bacaklar yerine gelecektir. Kırpılmış saçlar ve kesilen tırnaklar orijinal sahiplerinin bedenlerine geri dönecek fakat eski saç ve tırnak şekillerinde olmayacaklardır. "Şişman insanlar ve zayıf insanlar, geldikleri dünyada olmak istedikleri kişi olamadıkları için korkmayacaklardır" (*DCD* XXII. 19).

Augustinus, son dirilişin ciddi bir şekilde ele alındığı ve her yüzyıldaki inananları rahatsız etmeye devam eden bir sorunu da ortaya çıkarmıştır. Açlıktan ölmek üzere olan bir adamın, açlığını insan yiyerek giderdiğini düşünün.

Diriliş zamanında sindirilmiş olan vücut hangi bedene ait olacaktır? Augustinus buna da tamamen düşünülmüş bir cevap verir. A kişisi çok acıkıp B kişisini yemeden önce, A kişisi oldukça kilo kaybetmiş ve bedeninin parçaları havaya karışmış olmalıdır. Diriliş zamanında bu madde yeniden ete kemiğe bürünecek ve A kişisine uygun ağırlığı kazandırmak için sindirilmiş olan vücut B'ye yüklenecektir. Tüm bu işlem bir miktar para ödünç alıp zamanında geri verilmesi işlemine benzer olarak ele alınmalıdır (*DCD* XXII. 30).

Fakat kutsanmış olanlar bu muhteşem yükselen bedenlerle ne yapacaklar? Augustinus bu soruya da "İtiraf etmek gerekirse, eylemlerinin doğası, daha doğrusu dinlenme ve eğlenme eylemlerinin doğası ne olacak bilemiyorum". İncil onların Tanrı'yı göremeyeceğini söyler ve bu da Augustinus'un karşısına başka bir problem çıkarır. Eğer kutsanmış olanlar iradeyle gözlerini açıp kapatamıyorlarsa, bizden daha kötü durumdadırlar. Fakat kişi Tanrı'nın üzerinde nasıl gözlerini kapayabilir? Augustinus'un buna verdiği cevap üstü kapalıdır. O kutsal durumda Tanrı, hem bedenlerin gözlerine hem de aklın gözlerine gerçekten görünür olacaktır fakat o görüşün ekstra bir nesnesi olmayacaktır. Tanrı'yı daha çok, etrafımızdaki nesnelerin maddi şemasını oluşturan bedenleri yönetişini gözleyerek, davranışlarını

gözlemleyerek hemcinslerimizin hayatını görmemiz gibi algılayabiliriz. Hayat, gördüğümüz ekstra bir beden değildir ve yine de yaşayanların davranışlarını gördüğümüz zaman yalnızca onların hayatta olduğuna inanmayız, aynı zamanda yaşadıklarını da görürüz. Bu yüzden Tanrı Şehrinde Tanrı'nın her yere uyum ve güzellik getirişini gözlemleriz (*DCD* XXII. 30).

Hemen hemen her sayfasında İncil'e bağlı olmasına rağmen Tanrı Şehri iki nedenden dolayı felsefe tarihinde önemli bir yeri hak etmektedir. Augustinus ilk olarak dini dünya görüşünü Yunan ve Roma felsefi geleneğine oturtmaya çabalar. Mümkün olan yerlerde İncil'i Platon'un ve Cicero'nun görüşleriyle uyumlu hale getirmeye çalışır ve bunun mümkün olmadığı yerlerde de felsefi anti Hıristiyan tartışmalara yer vererek onları çürütmeye çalışır. İkinci olarak da, Augustinus'un İncil'e ait ve klasik ögelerden oluşturduğu anlatı hem Rönesans hem de Reforma kadar hatta onların da ötesinde Latin dünyası için felsefi bir tartışma çerçevesi oluşturmuştur.

Augustinus felsefe yazan en ilginç kişilerden biridir. Meraklı ve canlı, analitik bir akla sahiptir ve elinden gelen en iyi şekilde canlı, muzip ve hareketli bir şekilde yazmıştır. İleri Ortaçağ filozoflarının aksine felsefi noktaları somut görüntülerle örneklemeye çalışır ve verdiği örnekler hiçbir zaman büyük skolastiklerin metinlerinde sıklıkla karşılaştığımız gibi bayat ya da katılaşmış değildir.

Felsefeye hizmet amacıyla anekdotları, nükteleri ve paradoksları işe koşar ve dilin pürüzsüz yüzeyinin altındaki derin felsefi problemleri tespit edebilir. Büyük felsefi sıralamada ise geri kalmaktadır çünkü çoğunlukla retorikçi olarak kalmaktadır. Hayatının sonuna kadar gerçek mantıksal analiz ve sade dilbilimsel manevra arasındaki farkı anlatmakta başarısız olmuştur. Fakat piskopos olduğu zaman amaçları hiçbir zaman felsefi olarak kalmamıştır. İsa'nın müjdelerini yaymada hem retorik hem de mantık sadece birer araçtır.

Boethius'dan Felsefenin Tesellisi

5. yüzyıl boyunca Roma İmparatorluğu dışarıdan gelen istilalara (özellikle de Batı'dan) ve teolojik tartışmalara (özellikle de Doğu'dan) maruz kalmıştır. Augustinus'un *Tanrı Şehri* adlı eseri de 410 yılında Roma'nın Vizigotlar tarafından istila edilmesiyle yazılmaya başlanmıştır ve Au-

gustinus, 430 yılında Hippo'da öldüğü zaman Vandallar çoktan şehrin kapısına dayanmışlardır. Augustinus'un ölümü, onun Efes'te düzenlenen Kilise konseyine katılma davetini kabul etmesini engellemiştir. Bu konsey, imparator II. Theodosius tarafından toplanmıştır çünkü Konstantinapol'ün ve İskenderiye'nin patrikhaneleri, İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğuna dair geliştirilen kutsal doktrini nasıl yorumlayacakları üzerine büyük anlaşmazlıklar yaşamışlardır.

Bu yüzyıl boyunca Gotlar ve Vandallar, kendilerinden çok daha korku salan ve kralları Attila tarafından yönetilen istilacılar grubu Hunlar tarafından alt edilmişlerdir. Attila, 451 yılında Gotik bir kralla işbirliği içinde olan Romalı bir general tarafından Galya bölgesinde savaşarak durdurulmadan önce Çin'den Ren Nehri'ne kadar olan geniş topraklarda hakimiyet sürmüştür. Bir sonraki yıl da İtalya'yı istila etmiştir ve Papa Muhteşem Leo'nun rüşvet ve güzel konuşma sanatı yöntemlerini kullanarak gösterdiği çabalar sayesinde Roma işgalden kurtulmuştur.

431 yılında toplanan Efes Konseyi, Konstantinapol patriği Nestorius'u, İsa'nın annesi olan Meryem'in aynı zamanda Tanrı'nın da annesi olduğu görüşünü reddettiği için aforoz etmiştir. İskenderiye patriği Cyril, İsa'nın gerçekten Tanrı olduğunu düşünen birinin bu görüşü nasıl reddedebildiğini sorgulamıştır. Tanrı'nın İsa'da vücut bulması doktrinini yorumlamanın doğru yolu, Konsey'in görüşüne göre İsa'nın, yani tek bir kişinin, ilahi ve insani olmak üzere iki farklı doğaya sahip olduğu görüşünü kabul etmektir. Fakat bazı İskenderiyelilere göre Konsey yeterince derine inememiştir çünkü onlar, Tanrı'nın İsa'da vücut bulmasının tek bir doğası olduğunu savunmuşlardır.

Bu aşırı görüştekiler, Efes'te ikinci bir konsey düzenlemişler ve tek doğa doktrinini (monofizitizm) ortaya atmışlardır. İki doğa görüşünü savunan yazılı kanıtlar sunmuş olan Papa Leo konseyin hırsızlara ev sahipliği yaptığını ileri sürmüş ve konseyi geçersiz saymıştır.

Roma'nın desteğiyle daha da güçlenen Konstantinapol, İskenderiye'ye yeniden saldırmış ve 451 yılında Kalkedon'da düzenlenen konseyde çift doğa doktrini kabul edilmiştir. İsa hem mükemmel insan hem de mükemmel Tanrı'dır ve Babası ile ilahi doğayı paylaşan bizimle de insani doğayı paylaşan insan vücuduna ve insan ruhuna sahiptir. Kalkedon'da ve ilk Efes konseyinde alınan kararlar, Hıristiyan nüfusunun büyük çoğunluğu

için bundan böyle Ortodoksluğun sınavı olarak görülmüştür fakat imparatorluğun doğu bölgelerinde, birçok sayıda Nestorian topluluğu ve monofizit Hıristiyanlar kalmıştır ve bunların bazıları günümüze kadar gelmiştir. Düşünce tarihinde, bu beşinci yüzyıl konseylerinin önemi "doğa" ve "insan" gibi terimlerin teknik anlamlarını derinlemesine sorgulamaları ve bu şekilde yüzyıllar boyunca devam eden felsefi akımları etkilemeleridir.

Attila'nın geri püskürtülmesinden sonra Batı Roma İmparatorluğu, İtalya'daki güç dengesi barbar askeri komutanlara geçmiş olsa da çeyrek yüzyıl daha yaşamına devam etmiştir. Bu barbar komutanlardan biri olan Odoacer, 476 yılında sözde değil fiili olarak hükümdar olmaya karar vermiştir. Son aylak imparator Romulus Augustulus'u da Napoli'de sürgüne göndermiştir. Gelecek yarım yüzyıl boyunca İtalya bir Gotik bölgeye dönüşmüştür. Kralları Hıristiyan olmasına rağmen, son dönemde gelişen Hıristiyanlık ile ilgili tartışmalara fazla ilgi göstermemişlerdir. Hıristiyanlığın bir türü olan ve I. Constantine döneminden beri kınanan Aryanizmi benimsemişlerdir. Aryanizm, temelde İsa'nın, yani Tanrı'nın oğlunun Baba olan Tanrı ile aynı özden ve maddeden meydana geldiği görüşünü reddetmekle birlikte birçok şekilde karşımıza çıkmaktadır. Gotik krallarının en güçlüsü olan Theodoric (493-526 yılları arasında hüküm sürmüştür) hoşgörülü bir rejim geliştirerek Aryanistlerin, Yahudilerin ve Ortodoks Katoliklerinin barış ve refah içinde yaşadığı ve sanat ile kültürel çalışmaların ivme kazandığı bir dönem yaratmıştır.

Theodoric'in papazlarından biri olan Manlius Severinus Boethius, Roma senatosunun güçlü ailelerinden birinden gelmektedir. Batı İmparatorluğunun çöküşünden kısa bir süre sonra doğan Boethius daha çocukken babasını kaybetmiştir ve Konsolos Symmachus ve ailesi tarafından evlat edinilmiş, daha sonra da aynı ailenin kızı ile evlenmiştir. Kendisi de 510 yılında Konsolos olmuş ve 522 yılına kadar iki oğlunun da Konsolos olduğunu görmüştür. Aynı yıl içinde Boethius Roma'dan, Theodoric'in başkenti Ravenna'ya taşınmış ve büyük bir saygınlık ve başarı içinde yürüttüğü çok önemli bir yöneticilik pozisyonunu üstlenmiştir.

Henüz gençken Boethius, Yunan kaynaklarından faydalanarak Matematik ve Müzik dallarında el kitapları yazmış, bitirme imkânı olmamış olsa da Platon'un ve Aristoteles'in tüm eserlerini Latince'ye çevirme projesine başlamıştır. Aristoteles'in mantık ile ilgili çalışmaları üzerinde yorum-

lamalarda bulunmuş ve Stoacı mantıkla benzerliklerini ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Dört teolojik eser çıkarmış ve bu eserlerde Baba-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesi ile Tanrı'nın İsa'da vücut bulması doktrinlerini inceleyerek hem Augustinus'un hem de beşinci yüzyıl Hıristiyanlık tartışmalarının etkilerini taşımıştır. Onun kariyeri, düşünsel ve fiili hayatları bir arada ele almak isteyen kişiler için bir model niteliğindedir. Herhangi bir felsefeciyi övdüğü çok zor görülen Gibboni Boethius hakkında "Ününü ve varlıklarını, halk tarafından sağlanan onurunu ve özel işbirliklerini sürdürmede başarılı, bilimin gelişmesi ve erdemin bilinçli bir olgu olmasında rol oynayan Boethius mutlu olarak nitelendirilebilirdi fakat bu tutarsız yakıştırma, insan hayatının son döneminden önce güvenli bir şekilde yerleştirilememektedir" şeklinde yorumda bulunmuştur (*Decline and Fall*, böl. 19).

Buna rağmen Boethius, onurlu görevini uzun süre devam ettirememiştir çünkü Katolik olarak, İmparator Justin'in İtalya'yı istila etmeye Aryanizm dönemini bitirmeye zorlayan ve casusluk unsurları taşıyan yazışmaları yürütmekle suçlanmıştır. Pavia'da bir kule içinde hapsedilmiş ve Roma senatosu tarafından ölüme mahkûm edilmiştir. Hapiste kaldığı süre boyunca, idam cezası altında, en bilinen eserini, *Felsefenin Tesellisi*'ni yazmıştır. Bu eser, hem edebi dilinin güzelliği hem de felsefi kıvrak zekâsı yönünden oldukça fazla övgü almış ve birçok kez sayısız dile, özellikle Kral Alfred ve Chaucer tarafından tercümesi yapılmıştır. İnsanın özgürlüğünden ilahi önbilgiye kadar birçok konuda ustaca yazılmış tartışmalar içeren bu eser, çeşitli işkencelere maruz kalmış dindar bir Katolik tarafından yazılması beklenen türde değildir. Pagan felsefesinin getirdiği rahatlık üzerinde şekillenmiştir fakat Hıristiyanlık dini tarafından öne sürülen tesellilere herhangi bir gönderme bulunmamaktadır.

Çalışmasının başlarında Boethius, hapishanede onu ziyaret eden uzun, yaşlıca, açık renk tenli üzücü bir şekilde yırtık pırtık fakat zarafetle örülmüş elbise giyen bir kadını tarif etmektedir. Bu kadın, Bayan Felsefedir. Elbisesi üzerinde bir merdiven örülmüştür ve merdivenin en alt basamağında Yunan alfabesiyle P ve en üst basamağında da TH harfleri örülmüştür. Bu harfler felsefenin pratikliğini ve teorik bölümlerini temsil etmektedir ve merdivenin kendisi de bu ikisi arasındaki basamakları göstermektedir.

Kadının yaptığı ilk iş, Boethius'un yanı başında duran kitaplarla temsil edilen şiirsel ilhamı yaratmaktır fakat bu dertli mahkûmu teselli edecek

dizeler de getirmektedir. *Felsefenin Tesellisi*'nin ilk beş kitabı düzyazı ve şiir arasında gidip gelen pasajlardan oluşmaktadır. Şiirler yüce ve edebi değeri olmayan nitelikte değişmektedir ve bunların daha sonraki düzyazı bölümleriyle olan ilgisini anlamak oldukça güç olabilmektedir.

İlk kitapta Boethius, ona karşı yöneltilen suçlamalara karşı kendini savunmaktadır. Başına türlü belalar açılmıştır çünkü Platon'un, felsefe adamlarının mutlaka siyasete bulaşmaları gerektiği ile ilgili öğütlerine uyarak bu işe girmiştir. Bayan Felsefe ona bu şekilde acı çeken ilk felsefe adamı olmadığını hatırlatır. Sokrates Atina'da, Seneca da Roma'da büyük acılar çekmiştir. Hatta kendisi bile kötü davranışlara maruz kalmıştır. Elbisesi yırtık pırtıktır çünkü Epikürcüler ve Stoacılar onu kaçırmaya çalışmış, elbisesini yırtmış ve yırtılan parçalarını atmışlardır. Bayan Felsefe Boethius'a, kötü yönde bir zenginleşme de olsa, dünyanın rastgele bir şansa değil ilahi mantığın yönetimine tabii olduğunu hatırlatır. Kitap, Stoacı bir kimse tarafından karalanmış ve tutkunun reddedilmesi gerektiğini söyleyen bir şiir ile bitmektedir.

Coşkuyu yasaklamalısın
Aynı şekilde korkuyu da
Tüm acılar yok olmalıdır
Umut da mutluluk getirmez

İkinci kitapta da Stoacı bir tema geliştirilmiştir. Zenginliğin sınırları dâhilindeki maddeler bir kişinin içinde olan değerlere kıyasla oldukça önemsizdir. Zevk aldığımız zenginliğin getirdikleri gerçekte bize ait değildir. Zenginlik yok olabilir, özellikle bunu dağıtırsak daha da değerli olur. Eğer hizmetkârlarım dürüstse, muhteşem bir ev de benim için lütuftur ve hizmetkârların erdemi bana değil onlara aittir. Siyasi güç cinayet ya da kölelik ile bitebilir, hatta sahip olunduğunda bile önemsizdir. Yaşam alanımız olan dünya evrenin yalnızca dörtte biridir ve evrenimiz, gök kubbe ile kıyaslandığında sadece bir dakikadır ve güç gösterisi yapan bir adam, sıçana saldıran fare gibidir. Şöhretin en muhteşemi bile birkaç yıl sürmektedir ve asla tükenmeyecek olan sonsuzlukla kıyaslanınca sıfır gibidir. Zenginlikle, güçle, şöhretle mutluluğa erişmem mümkün değildir çünkü mutluluğa en değerli varlığım olan kendim ile erişebilirim. Boethius servet edinmeye karşı gerçek temelli bir şikâyette bulunmamaktadır. Ona birçok

güzel şey verilmiştir ve kötücül de olsa bunları kabul etmek zorundadır. Aslında, kötü bir talih insanlar için iyi talihten daha üstündür.

İyi talih aldatıcıdır ve sadece kendi değişkenliği içinde sabittir. Kötü talih ise kişiye kendini tanıma olanağı sağlar ve gerçek dostlarının kim olduğunu, tüm zenginlikler içinde en değerlisinin ne olduğunu gösterir.

Dünyevi varlıklarla gerçek mutluluğun yakalanamayacağı düşüncesi üçüncü kitapta da pekiştirilmiştir ve Platon ile Aristoteles'in görüşleri geliştirilmiştir:

> Mutluluk (*beauitudo*) bir kez elde edilince daha başka bir arzuya yer bırakmayan bir iyidir. Tüm iyilerin zirve noktasıdır ve içinde diğer tüm iyilikleri barındırır. Eğer herhangi bir iyi eksikse, en yüce iyiye erişilmiş olamaz çünkü hala arzulanacak bir şeyler vardır. Bu yüzden mutluluk, var olan tüm iyilerin bir arada toplanmasıyla mükemmel hale ulaşmış bir durumdur. (*DCP* 3. 2)

Zenginlik, onur, güç ve şöhret ne bu durumları ne de bedenin arzuladığı zevkleri sağlayamamaktadır. Bazı bedenler çok güzeldir fakat kızıl ötesi şeklinde gözlerimiz olsaydı bu bedenleri iğrenç bulabilirdik. Evlilik ve onun getirdiği zevkler de iyi gibi gözükebilir fakat çocuklar küçük işkencecilerdir. Mutluluk için bu dünyanın getirdiği özelliklerden medet ummayı bırakmalıyız. Bayan Felsefe'ye göre Tanrı, tüm iyi şeylerin en iyisi ve en mükemmelidir fakat mükemmel iyi gerçek mutluluktur, bu yüzden de gerçek mutluluk yalnızca Tanrı'da bulunabilir. Mutluluğu yanlış anlamış olan insanların ayrı ayrı aradıkları öz-yeterlilik, güç, saygı ve arzu gibi diğer tüm değerler Tanrı'nın iyiliği içinde birleşik bir halde bulunmaktadır. Tanrı'nın mükemmelliği üçüncü kitabın dokuzuncu şiiri olan *O udi Beretta*'da da yüceltilmiştir. Bir çeşit ilahi olan bu şiir hemen hemen tüm düşüncelerini Platon'un *Timaeus* eserinden ve Neoplatoncuların bunun üzerine getirdikleri yorumlamalardan almış olsa da Hıristiyanlar tarafından oldukça beğenilmiş ve sevilmiştir. Çünkü tüm iyilikler Tanrı kavramı içinde yer aldığından, insanlar bir şekilde tanrı olmayı başarırsa mutluluğa ulaşırlar. "Mutlu olan her insan tanrıdır. Doğası gereği Tanrı tek olsa da, başkaları tarafından paylaşılması onun ilahi yönünü değiştirmez" (*DCP* 3.10).

Dördüncü kitabında Boethius, Bayan Felsefe'ye "Kötüler neden başarılı olur?" sorusunu sorar. Evrenin, ideal bir yönetici olan Tanrı tarafından

idare edildiğini kabul eder fakat dünyayı, değersiz olanlara çok iyi bakılırken değerli olanların çürümeye bırakıldığı bir eve benzetir. Bayan Felsefe, Platon'un *Gorgias* adlı eserinden argümanlar kullanarak kötülerin zenginliğinin sadece görüntüde kaldığından bahseder. Kötülük yapma isteği kendinden bir talihsizlik barındırır ve bu kötülüğü yapmada başarılı olmak daha kötü bir felakettir. Yaptığı kötülüklerin cezasız kalması ise daha da büyük bir kötülüktür.

İyi adam kutsallığı bulmayı arzularken, kötü adam bir canavara dönüşür: para hırsı sizi bir kurta, kavgacılık sizi bir köpeğe, aldatmak bir tilkiye, öfke bir aslana, korku bir geyiğe, tembellik bir eşeğe, arzu da bir domuza dönüştürür.

Her şey Tanrı'nın takdirine göre yönlenir. Bu her şeyin kader olduğu anlamına mı gelmektedir? Bayan Felsefe burada bir ayrım yapar. Takdir, her şeyi birbirine bağlayan ilahi bir nedendir fakat kader, zamana ve mekâna yayılmış nesnelerin devinimini kontrol eden güçtür ve kaderin karmaşık ayarlamaları, takdirin basitliğini aşan bir yapıdadır. Kaderin işleyişiyle ilgili yalnızca ortada olan düzensizliği görebiliriz. Eğer takdir tarafından tasarlanmış genel şemayı görebilseydik, olan biten her şeyin adil ve var olan her şeyin de doğru olduğunu fark edebilirdik.

İlk dört kitap boyunca Bayan Felsefe'nin, Bayan Şans ile ilgili söyleyecekleri vardır. Beşinci kitapta ise "İlahi bir takdir tarafından yönetilen bir dünyada, talih ya da şans gibi kavramlardan bahsedebilir miyiz? Eğer felsefeye inanıyorsak, sadece tesadüfi bir şanstan bahsedemeyiz fakat insanların yaptıkları seçimler şanstan farklıdır. Özgür iradenin ise, tesadüfi olmamakla birlikte, her şeyin oluşumunu öngören Tanrı'nın varlığı ile uzlaşması zordur. "Eğer Tanrı her şeyi görebiliyorsa ve hiçbir şekilde yanılmıyorsa, bu durum onun takdir yetkisi içinde gerçekleşmelidir. Buna verilen cevap, Tanrı'nın zaman kavramının dışında olduğu şeklindedir ve bu yüzden, takdirin önbilgiler içerdiği şeklinde yapılan yorumlar hatalıdır. Bu zor algılanan fakat gizemli cevap gelecek yıllarda da tartışılmış ve geliştirilmeye çalışılmıştır.

Boethius'un, felsefi yazılarında teselli bulduğu umulmaktadır çünkü gözleri yuvalarından çıkıncaya kadar boğazına bağlanan bir iple boğulmuş ve acımasız işkencelerden geçmiştir. En sonunda da sopalarla dövülerek idam edilmiştir. Birçok Hıristiyan onu şehit olarak görmektedir ve bazı

kiliseler de onu Aziz Severinus olarak kutsal saymıştır. 15. Yüzyıldan hümanist Lorenzo Valla da kendisini "Romalıların sonuncusu, skolastiklerin ilki" olarak tanımlamaktadır. Gibbon ise "Cato ya da Tully'nin kendileriyle aynı vatandaşlığa sahip olduğunu belirten Romalıların sonuncusu" olarak anlatmaktadır.

Boethius'u yalnızca eski Latin felsefesi geleneğinin son temsilcilerinden biri olarak göremeyiz. *Felsefenin Tesellisi* adlı eseri klasik Yunan felsefesi adına değer verdiği bütün fikirlerin antolojisi olarak da okunabilir. Felsefi vasiyetinden tüm Hıristiyan unsurlarını çıkardığını öğrendiği pagan düşünürlerine bir övgü niteliği de taşımaktadır.

Kutsal önbilgi ve insanın özgürlüğü arasındaki ilişkiyle ilgili yaklaşımlar yüzyıllar boyunca Hıristiyanlar için o kadar etkili olmuştur ki takdir ve kader arasındaki ilişkinin Stoacı tartışmaları çerçevesinde yer almıştır.

Geç Antik Çağın Latin Felsefesi

Boethius öldüğü zaman, Pagan Yunan felsefesi henüz sona gelmemişti. Atina ve İskenderiye'deki okullar hala eğitim vermeye devam ediyordu. Atina okulunun başında üretken ve bilgin Proclus bulunuyordu. Proclus'un, bir gün içerisinde 5 ders hazırladığı ve 700 satırlık felsefi düzyazı ürettiği söylenirdi. Proclus ayrıca Platon'un diyalogları ve Plotinus'un *Enneads* adlı ansiklopedik eseri için de birçok yorum yazmıştır. *Elements of Teology* adlı eseri, modern çağlarda bile Neoplatonizmin uygun ve doğru bir özeti olarak işlevsellik kazanmıştır.

Proclus'un sistemi, Plotinus'un Bir, Akıl ve Ruh üçlemesine dayanır fakat onun bu üçlemesinin çoğalması ve işleyişleri hakkındaki genel teoriyi biraz daha geliştiren fikirler üretmiştir (*ET* 25-39). Her bir üçleme içinde bir gelişim süreci yer almaktadır. Üçlemenin çıkış noktasını oluşturan elementten yeni bir element doğar ve bu element de aynı doğaya sahip olmasına rağmen farklılıklar taşır. Bu yeni element kendi köklerine aittir fakat onu aşar ve sonra da ona doğru geri döner. Bu gelişim kanunu, üçlemenin muazzam şekilde çoğalmasını sağlar. İlk başta yer alan Bir'den çok sayıda kutsal Birimler (*Henad*) oluşur (*ET* 113-65). Bu Henadlar, hep birlikte, Aklın dünyasını yaratmışlardır ve bu dünya da Varoluş, Hayat ve Düşünce olarak sınıflara ayrılmıştır. Bir sonraki, daha düşük sınıfta yer alan Ruh

dünyasında, Proclus tarafından sağlanan pagan panteon tanrılarının geleneksel yaşam alanı yer almaktadır. Görünen ve bizim yaşadığımız dünya bu ilahi ruhların eseridir ve Tanrı'dan gelen takdirle bu dünyayı yönlendirirler.

Proclus'a göre insanlar, Ruh, Akıl ve Birlik dünyaları arasında gidip gelirler (*ET* 190-7). Hayvansal yönümüzle birleşik olarak, insan ruhu kendisini Eros ile ifade eder ve dünyevi güzelliklere odaklanır. Fakat aynı zamanda ışıktan oluşan ölümsüz ve ruhani bir yönü de vardır. Böylece, Aklın dünyasında yer alan ideal gerçekliklerle iletişime geçmemizi sağlayan bir arayış olan Gerçeğin peşinden gitme yolunda güzelliği sevme nosyonunun önüne geçer. Fakat düşünceden daha da öte bir kuvvete sahiptir ve bu da onu, gizemli bir coşkuyla, Birlik ile bir araya getirir.

Üçlü teori, Baba-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesine dayanan Hıristiyan doktrini ile bazı benzerlikler taşımaktadır fakat Proclus, birçok batıl inanca kendini adamış olsa da, Hıristiyanlığa karşı hep düşmanca yaklaşmıştır. Dahası, Hıristiyanlığın varoluş doktrini üzerine on sekiz tane çürütme yazısı kaleme almıştır. Buna rağmen, dolaylı yoldan da olsa fikirlerinin birçoğu, ana akım Hıristiyan düşüncesi ile yer yer örtüşmektedir. Boethius da, kaynağı belirtilmemiş de olsa, sık sık Proclus'un çalışmalarından yararlanmıştır. Çağdaş Hıristiyan Neoplatoncu Proclus'dan esinlenerek bir dizi antlaşma kaleme almış ve bunu, Atina'da St Paul'un ortaklarından biri olan Areopagite Dionysos eseri olarak meydana getirmiştir (Acts 17). Proclus'un fikirlerinin ortaçağ felsefesini şekillendirmesini sağlayan bir başka kanal da Aristo imzasıyla ortada dolaşan *Liber de Causis* isimli kitaptır. Thomas Aquinas bile, bu kitabın özgün olmadığını bildiği halde onu büyük bir saygıyla ele almıştır.

Güçlü bir Hıristiyan egemenliğinin hüküm sürdüğü beşinci yüzyıl İskenderiyesinde, pagan felsefesinin gelişmesi Atina'da olduğundan bile daha zordu. Neoplatoncu Matematikçi ve astronom Hypatia, Sappho'nun erkek egemen şiir dünyasında öne çıkması gibi erkek egemen felsefe dünyasında öne çıkmıştır. Augustinus Hippo'da *Tanrı Devleti* adlı eserini yazarken, Hypatia, İskenderiye'de fanatik Hıristiyan taraftarlar tarafından acımasızca eleştirilmiştir (AD 415). İskenderiye okulunun son günlerinde en önemli felsefecilerden biri de, Boethius'un sonraki dönemlerden çağdaşı olan Ammonius'dur. Eğitici olarak etkisi, yazar olarak bıraktığından çok

daha fazladır ve şöhretini meşhur iki öğrencisi olan Simplicius ve Philoponus'a borçludur.

Bu iki filozof da, 527 yılına kadar tahtta kalmayı başarabilmiş, Boethius'un idam edilmesinden iki ya da üç yıl sonra tahtı kaybeden imparator Justinianos egemenliği döneminde yaşamıştır. Justinianos Bizans imparatorlarının en sevilenlerindendir ve hem bir fatih olarak hem de yasa koyucu olarak nam salmıştır. Generalleri, eski Batı İmparatorluğu'nun çoğunu fethetmiş ve Konstantinapol çatısı altında bir süreliğine birleştirmiştir. Hukukçuları, tüm mevcut imparatorluk fermanlarını ve anlaşmaları toplamış ve tek bir kanun olacak şekilde rasyonelleştirmişler ve hukuki yorumlamaların da özet hallerini eklemişlerdir. Justinianos hükümdarlığı boyunca kullanılan Medeni Kanun, modern çağlara kadar birçok Avrupa ülkesini de etkilemiştir.

Justinianos'un egemenliği, hukuk bilimine olduğu kadar felsefeye faydalı olmamıştır. Atina Okulu Proclus'un Hıristiyan karşıtı Neoplatoncu geleneğini devam ettirmiş bu da imparatorluğun hoşuna gitmemiştir.

Simplicius, bu okulu geliştiren son bir grup akademisyenden biridir. Geç antik çağda yorumlandığı gibi Platon'un düşünceleriyle bir araya getirme konusunda oldukça hevesli olduğu Aristo'nun eserlerine yorumlar yazma konusunda büyük bir çaba ve âlimlik göstermiştir. Daha sonraki nesillerden gelen akademisyenler ona bu konuda borçludur çünkü bu çabaları sırasında, Sokrates önceki dönemlerde yaşamış filozoflara kadar giderek alıntılar yapmış ve bu parçaların günümüze ulaşmasını sağlamıştır. Simplicius, Justinianos 529 yılında Hıristiyan karşıtı eğilimleri gerekçesiyle Atina okulunu kapattığı sırada hala çalışmalarına devam ediyordu. Gibbon'un söze döktüğü biçimde, onun tebliğleri "Atina okulu üzerine daimi bir sessizlik olarak çökmüş ve Yunan bilimi ve batıl inançlarını savunan mevcut birkaç görüşün kızgınlığını ve acısını yeniden körüklemiştir" (*Decline and Fall*, böl. 40).

Philoponus da Justinianos'un egemenliğinden dolayı zorluklar yaşamıştır ama buradaki sebepler farklıdır. Simplicius Atina'da bulunan pagan bir filozoftur fakat Philoponus da İskenderiye'de yaşayan Hıristiyan bir filozoftur. Simplicius antik çağda Aristo'nun en ateşli savunucularından olmasına karşın Philoponus, onun en güçlü eleştirmenlerindendir. Aslında önceki filozoflar Aristo'yu ya görmezden gelmiş (Epikürcüler ve Stoacılar

gibi) ya da onu uzlaşmacı bir biçimde yorumlamışlardır (Neoplatoncular gibi). Philoponus ise onu çok yakından tanımış ve doğrudan fikirlerine saldırıda bulunmuştur.

Bir Hıristiyan olarak Philoponus dünyanın sonsuzluğu doktrinini reddetmiş ve Aristo ile Proclus'un, dünyanın başlangıcı olmadığı konusundaki görüşlerini yıkmıştır. Aristo'nun fizik ile ilgili tüm fikirlerine saldırmaya devam etmiş ve doğal devinim ve doğal konum gibi teorileri reddederek dünyevi varlıkların, dünya üzerinde yer alandan farklı olarak var olan fiziksel ilkeler tarafından yönetildiği görüşünü reddetmiştir. Hıristiyanlık görüşlerine uygun bir şekilde, güneş, ay ve yıldızlar dünyasının doğaüstü bir niteliğe sahip olduğu, insanların yaşadığı yeryüzünden farklı olarak Tanrı ile birebir ilişki halinde olan bir evrende yer aldıkları görüşünü tamamen reddetmiştir.

Philoponus, Aristo'nun eserlerine yorumlar yazmakla birlikte Hıristiyan doktrini üzerine de çeşitli görüşler kaleme almıştır. Bu görüşler, Baba-Oğul-Kutsal Ruh doktrinine karşı yaklaşımını üç Tanrı'ya inanma şeklinde yorumlanmaya açık bulan Ortodokslar tarafından hoş karşılanmamıştır. Şaşırtıcı bir şekilde, insan ruhunun doğumdan çok daha önce var olduğu Platoncu görüşünü kabul etmiştir ve daha da şaşırtıcı bir biçimde, bu görüşü benimsemesi, onunla aynı şekilde Hıristiyanlık inancını paylaşan kişileri de rahatsız etmemiştir.

Fakat ondan önce gelmiş birçok İskenderiyeli Hıristiyan gibi kendisi de monofizittir ve yeniden doğmuş olan İsa'da tek bir doğanın var olduğu ve Kalkedon Konseyinde alınan kararda tanımlandığı gibi, insani ve ilahi olmak üzere iki doğaya sahip olmadığı yönünde bir görüşe sahiptir. İmparator tarafından Konstantinapolis'e çağrılmış ve Yeniden Doğuş hakkındaki görüşlerini açıklaması istenmiştir fakat bu çağrıya cevap verememiştir. Philoponus, Justinianos'dan birkaç yıl daha fazla yaşamış fakat ölümünden sonra, Kutsal üçleme hakkında yaygın inanışa ters düşen öğretilerinden dolayı kınanmıştır. Antik çağın son başarılarıyla öne çıkan filozoflarından biridir ve ölümünden sonra felsefe, iki yüz yıl boyunca adeta kış uykusuna yatmıştır.

600 ve 800 yılları arasında eski Roma İmparatorluğu Yunanistan, Balkanlar ve Asya'nın küçük bir kısmından çok az daha fazlasına sahip kalacak şekilde küçülmüştü. Entelektüel yetenek, sadece teolojik tartışmalarla

sınırlı kalacak şekilde tükenmişti. John Philoponus'un da mensubu olduğu Monofizit kilisesi, İsa'nın yalnızca bir değil, insani ve ilahi olmak üzere iki doğaya sahip olduğunu savunan Ortodokslar tarafından dışlanmıştır. Yedinci yüzyıl boyunca, imparatorlar ve başpapazlar tarafından Hıristiyan mezheplerini bir araya getirme çabaları devam etmiştir ve İsa'nın iki doğaya sahip olmasına rağmen tek bir iradesi olduğu ya da biri insani diğeri ilahi iki iradesi olsa dahi, bu ikisinin tek bir istek eylemi altında bir olduğu, tek bir gerçekliğe sahip olduğu ya da tek bir enerjiye dönüştüğü konusunda uzlaşmışlardır. Bu şekilde gerçekleşen bir kabullenme, emekli imparatorluk dönemi görevlilerinden Maximus tarafından şiddetle savunulmuş ve kendisi tek bir iradenin doktrini olan, "monotelizm"i reddeden bolca eser ortaya çıkarmıştır.

İtirafçı olarak da bilinen Maximus, tek bir iradenin ve tek bir gerçekliğin doktrininin 649 yılında düzenlenen Roma'daki konseyde kınanmasını sağlamış ve bu kınama 681 yılında Konstantinopolis'te resmiyet kazanmıştır. İsa'nın insani ve ilahi varoluşu her zaman mükemmel bir uyum içindedir fakat ayrı iki varlıktırlar. Ortodoks savunucularını bu öğreti konusunda ikna etmek için Maximus "irade" ve "gerçeklik" kavramlarını detaylı bir şekilde araştırma zorunluluğu hissetmiştir. İngilizce bir kelime olan "irade" ve onun eşanlamlıları ve aynı kökten gelen diğer kelimeler Yunancada "thelesis/thelema" ve Latincede "voluntas" olarak geçmekte ve bir kuvvete işaret etmektedir ('İnsanların özgür iradesi vardır ama hayvanların yoktur' ifadesinde yer aldığı gibi), iradenin bir eğilimi vardır (örneğin, şehit edilme isteği ve iradesi), bir eylem ifade eder (örneğin evlilik töreninde geçen kabul etme sözleri) ya da bir nesneye yönelim ifade eder. Maximus bu kavramları detaylıca ve dikkatlice araştırmış ve orjinaline her zaman sadık kalmıştır.

Fakat yalnızca irade kavramını ortaya çıkaran kişilerle kıyaslandığından atıfta bulunulacak kadar orijinal olmayı başaramamıştır (*PG* 90).

Karolenj İmparatorluğu Döneminde Felsefe

Roma İmparatorluğu dışında kalan dünya tanınmayacak kadar çok değişmişti. Peygamber Muhammed'in yaşamı 633 yılında son bulmuş ve ölümünden sonra geçen 10 yıl içinde, İslam dini anavatanı Arabistan'dan yayılmaya başlayarak komşu İran İmparatorluğuna ve Suriye, Filistin ve

Mısır gibi Roma topraklarına da yayılmayı başarmıştı. 698 yılında Müslümanlar Kartaca'yı ele geçirmiş ve on yıl sonra da tüm Kuzey Afrika'nın efendisi haline gelmişlerdir. 711 yılında Cebelitarık boğazını geçmiş ve Gotik Hıristiyanları kolayca alt ederek İspanya'ya doğru hücuma geçmişlerdir. Kuzey Avrupa'ya doğru ilerleyen yayılışları sadece 732 yılında Frenk lider Charles Martel önderliğinde Poitiers dolaylarında yenilgiye uğradıkları zaman sekteye uğramıştır.

Charles Martel'in torunu Şarlman daha sonra 768 yılında Frenklerin kralı olmuş ve Müslümanları Pireneler'e kadar geri püskürtmüş fakat İspanya üzerindeki hâkimiyetleri konusunda aktif bir rol üstlenememiştir. Buna rağmen, doğuya baktığımızda, Lombardiya, Bavyera ve Saksonya'yı işgal etmiş ve oğlunu İtalya kralı olarak ilan etmiştir. Papa III. Leo bir devrim ile Roma'dan sürüldüğü zaman, Şarlman onu gözünün önünden ayırmamıştır. Papa da ona duyduğu minnet borcu ile kendisini 800 yılında Yeni yıl günü, St. Peter'da Roma imparatoru olarak taçlandırmıştır. Bu tarih, tarihin en önemli zamanına işaret etmekle birlikte hatırlaması da en kolay tarihlerdendir. Bu tarih ile Kutsal Roma İmparatorluğu dönemi başlamış ve 814 yılında Şarlman'ın ölümüyle batı Avrupa kıtasında ikamet eden tüm Hıristiyanlar birlik olmuşlardır.

Şarlman, hüküm sürdüğü topraklarda eğitim ve kültür seviyesini yükseltme konusunda oldukça hevesliydi ve Avrupa'nın birçok yerinden akademisyenleri toplayarak başkent Aachen'da "Palatine Okulu'nu kurmuştu. Topladığı akademisyenlerin en seçkinlerinden biri de Yorklu Alcuin'dir ve kendisi Aristo'nun *Kategoriler* eserine büyük ilgi göstermiştir. *Dialectica* adıyla yayımlanan mantık ders kitabı bir diyaloglar dizisi şeklinde oluşturulmuştur ve bu eserde öğrenci konumunda olan Şarlman sorular sorar ve öğretmen Alcuin de cevap verir. Alcuin hayatının son yıllarında emekliye ayrılarak St. Martin of Tours manastırında küçük bir okul açmış ve daha sonra burada başrahip olmuştur.

İmparator'a bildirdiği üzere zamanını, öğrencilere kutsal kitabın balını, klasik edebiyatın şarabını ve dilbilgisinin elmalarını sevdirerek ve dağıtarak geçirmiştir. Ayrıcalıklı birkaç kişiye de, Şarlman'ın da hobisi olan astronominin hazinelerini göstermiştir.

Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllar arasında felsefe yeniden canlanmış fakat bu canlanma, Bizans'ın Roma İmparatorluğunda değil Şarlman'ın ve

ondan sonra gelen kralların Frank İmparatorluğunda ve Müslüman Bağdat'ın Abbasi yönetiminde gerçekleşmiştir. Bu yeniden canlanışı yönlendiren filozoflar, Batı'da John Scout, Doğu'da ise İbn Sina'dır.

John, 9. yüzyılın erken döneminde İrlanda'da doğdu. John, on dördüncü yüzyılda yıldızı parlayan yıldızı ve daha ünlü olan John Duns Scotus ile karıştırılmamalıdır. John Scot adına sahip iki ortaçağ filozofunun bulunması ise kesinlikle kafa karıştırıcı bir durumdur. Kafaları daha da karıştıran ise bunlardan birinin İrlanda'lı, diğerinin de her açıdan tam bir İngiliz olmasıdır. Dokuzuncu yüzyıl filozofu, belirsizliği yok etmek için kendisine 'Erin'in oğlu' anlamına gelen Eriugena soyadını vermiştir.

851 tarihinde Eriugena İrlanda'dan Charlemagne'nin torunu Charles the Bald'ın sarayına taşındı. Burası muhtemelen Charles'ın Constantinople adından esinlenerek Carlopolis adını vermeyi düşündüğü Compiègne şehrinde bulunuyordu. Charles Yunan medeniyeti ile ilgili şeylere âşıktı ve hayret verici derecede bilgili olan ve Yunancada tam bir usta olan (kimse nerede öğrendiğini bilmiyor) Eriugena, Charles'ın sevgisini kazanarak ona Yunanca methiyeler yazmıştır. Eriugena'nın ilgisi, sarayda bir müddet liberal sanatlar öğrettikten sonra felsefeye kaymaya başlamıştır. Bir keresinde, bir metni yorumlarken, dil bilgisi ve mantık arasındaki sınırla ilgili şöyle bir not yazdı: "Felsefe olmadan kimse cennete giremez."[4]

Eriugena, felsefeyle ilk kez 851'de, Reims başpiskoposu Hincmar tarafından, bilge ve karamsar keşiş Gottschalk'ın fikirlerine reddiye yazması için davet edildiğinde ilgilenmeye başladı. Gottschalk, kader problemini (*predestination*) Augustine'in ele almadığı noktadan ele aldı. Gottschalk'ın, Augustine'in metinlerinde örtük olan bir şeyi, yani kaderin, günahkârları etkilediği kadar azizleri de etkilediği sonucunu çıkardığını Hincmar'a bildirildi. Buna göre, yalnızca cennete giden kutsanmış kimseler değil, cehennem giden lanetlenmiş kimselerin de kaderi, yaratılmalarından çok önce belirlenmişti. Bu ikili kader doktrini başpiskopos Hincmar'a sapkınca göründü. En azından, Augustine zamanındaki keşişler gibi, Hincmar da bu doktrini ideal manastır terbiyesi için zararlı gördü: Günahkârlar bundan, kaderleri çok önceden belirlendiği için günahtan vazgeçmenin hiçbir yararı olmadığı sonucunu çıkarabilirlerdi. Dolayısıyla, onun Eriguena'ya daveti Gottschalk'ın fikirlerini bastırmayı amaçlıyordu.

---

4 J. J. O'Meara, *Eriugena* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 1. ve 2. Bölüm.

Gottschalk'ın doğru bir şekilde nakledilmiş olsun ya da olmasın, Eriguena'nın sözü edilen sapkınlığa reddiyesi, Hincmar'a göre hastalıktan bile daha kötüydü. Eriguena'nın argümanları zayıftı ve lanetli kişilerin kaderlerine karşı argüman sunarken, kutsanmışların kader doktrinlerini zayıflatıyordu. Kaderde ikilik söz konusu olamazdı, çünkü Tanrı basit ve bölünmezdi ve önceden belirlenmiş bir son mevcut değildi, çünkü Tanrı sonsuzdu. İlk argüman ikna edici çünkü eğer ikili kader doktrini Tanrı'nın basitliğine zarar veriyorsa, kader ve önceden bilmeye (*foreknowledge*) de zarar verebilirdi ki, bu Gottschalk karşıtlarınca tercih edilen çözümdü. İkinci argüman ise günahkara tövbe etmeyi isteme imkanı sunmuyordu, çünkü kaderimize karar veren kutsal otoriteye sunduğumuz her çeşit dünyevi iyilik, Augustine'in görüşüne göre, kesinlikle bizlerin her türlü seçiminden bağımsızdı. (CCCM 50. 12)

Frank Krallığı, doktrinsel olarak ikiye bölünmüş ve hem Gottschalk hem de Eriugena kendilerini kilise konseyleri tarafından mahkûm edilmiş bulmuştu. 853'te Quierzy Konseyi –bir serinin üçüncüsü– Gottschalk'a karşı, Tanrı'nın, yalnızca kutsanmışların cennete gideceğini önceden belirlediğini ve diğerlerinin kaderine günah yazmadığını savundu: Tanrı onları yalnızca cehennem azabına bırakır ve suçlarına değil cezalarına karar verir. 855'te Valence'de Eriugena'nın da mahkûm edilmesi, seçilmişlerin yaşamının önceden belirlendiği gibi dinsizlerin ölümünün de önceden belirlendiğini tasdik etti. Konsey yetkilileri kötüye kullanımdan ârî değildi ve Eriugena'nın mide bulandırıcı İrlandalı lapasıyla inancın saflığını kirlettiğini öne sürdüler.

Eriugena mahkûm edilmesine rağmen, Charles the Bald'la aynı tarafta kaldı ve onun tarafından Dionysius the Areopagite'nin üç latince eserini –*Kutsal İsimler* [Divine Names], *Kutsal Hiyerarşi* [Celestial Hierarchy] ve *Kilise Hiyerarşisi* [Ecclesiastical Hierarchy]– tercüme etmek için görevlendirildi. Dionysius'un Neoplatonik fikirlerini sempatik buldu ve *Âlemin Taksimi Üzerine* [On the Division of Nature] –Yunanca ismiyle *Periphyseon*– adlı beş ciltlik bir eserde, kendi düşünce sistemini bu öğretilere benzer bir şekilde bina etti.

Eriugena'ya göre âlemin dört büyük kısmı vardı: Yaratan ve yaratılmamış âlem, yaratılmış ve yaratan alem, yaratılmış ve yaratılmayan alem, yaratılmamış ve yaratılmayan alem. İlk âlem Tanrı'dır. İkincisi, maddi

nesnelerin dünyası olan üçüncü âlemi yaratan Platonik fikirlerin entelektüel dünyasıdır. Dördüncüsü ise bu sefer yaratıcı olarak tasavvur edilen değil, eşyanın kendisine geri döndüğü son olarak kabul edilen Tanrı'dır.

Eriguena bize âlemdeki en önemli farkın, var olan ve var olmayan şeyler arasındaki fark olduğunu söyler. Tanrı'nın var olmayan şeyler arasında bulunduğunu söylemesi şaşırtıcıdır; ancak, Eriguena Tanrı'nın olmadığını iddia etmemekte, aksine, Tanrı'nın Aristoteles'in varlığın on kategorisine dâhil edilemeyeceğini savunmaktadır. Tanrı varlığın üstündedir ve O'nun yaptığı şey var olmaktan daha üstündür. Bu betimlenemez ve anlaşılamaz yüce ve görkemli iyiliğe verebileceğimiz isim 'hiçbir şey'dir.

Üçüncü kısım olan materyal dünya anlaşılması en kolay olandır. Philoponus gibi o da dünya ve cennetin aynı elementlerden oluştuğuna ve gök cisimlerinin özel bir özü bulunmadığına inanmaktadır. Evren üç katmandan oluşmaktadır; dünya merkezdedir, sonraki güneş (yaklaşık olarak 45.000 mil uzaklıkta), en uzaktaki katman ise ay ve yıldızlardır (yaklaşık olarak 90.000 mil uzaklıkta). Eriugena, güneşin dünya etrafında döndüğüne inansa da, güneş-merkezli sisteme dair bazı fikirlere sahipti. Örneğin Jüpiter, Mars, Venüs ve Merkür güneşin etrafında dönen gezegenlerdi.

Peki, insan bu dört katlı şemanın neresinde durmaktadır? İnsan ikinci ve üçüncü kısmın arasında bir yerlerde durmaktadır. Hayvanlar gibi biz de üçüncü kısma aitiz, ancak biz diğer hayvanlardan daha üstünüz. İnsanların hem bir hayvan olduğunu hem de olmadığını eşit derecede söyleyebiliriz. İnsan, ilahî varlıklarla akıl, düşünce ve içsel sezileri paylaştığı gibi, diğer hayvanlarla da etini ve fiziksel varlığını paylaşmaktadır. İnsanoğlu iki kez yaratılmıştır: İlki diğer hayvanlar gibi dünyada, ikincisi ise âlemin ikinci kısmına ait olan akıl sahibi (*intellectual*) varlıklarla birlikte. Peki, bu bizim iki ruhumuz olduğu anlamına mı geliyor? Hayır, her birimiz, yalnızca bir ve bölünemez ruha sahibiz: Bütün bir hayat, bütün bir düşünce, bütün bir akıl ve bütün bir hafıza. Bu ruh, ölümlü hiçbir şey yaratmayan Tanrı'nın vekili gibi hareket eden bir beden yaratır. Ruh ve beden ölümle ayrılsa bile, ruh elementlere yayılmış vücudu kontrol etmeye devam eder.

Bedenin yaratıcısı olarak ruh, âlemin yaratan ve yaratılmış kısmına aittir. İkinci kısım, Eriugena'nın Platonik fikirlerle tanımladığı ve 'şeylerin ilk sebebi' olarak isimlendirdiği şeyi içerir. Bunlar Baba Tanrı (God the Father) tarafından onun sonsuz dünyasında önceden yaratılmıştır. İnsan

fikri, hangi insanın Tanrı'nın suretinde olduğuyla ilgilidir. Ancak bu suret, dünyaya düşmüş insanda bozulmaya uğramıştır. Peki, Tanrı, Âdem'in düşeceğini öngöremedi mi; insanoğlu erkek ve dişi olarak ikiye ayrılmayabilir, onlar da melekler gibi çoğalabilirdi. Onların bedenleri ilahî olabilir ve metabolizmadan yoksun kalabilirdi. Kıyametten sonra, vücutlarımız cinsiyetsiz ve uhrevi formlarına kavuşacaktır. Dünya nihayet sona erdiğinde, zaman ve mekân kaybolacak ve tüm varlıklar yaratılmamış ve yaratılmayan âlemde kurtuluşa erecektir.

Eriugena, ortaçağın en yaratıcı ve özgün düşünürlerinden biriydi ve düşüncelerini elindeki Yunanca kaynaklardan yararlanarak, tamamen kendine has bir şekilde sistemleştirdi. Onu okumak kolay değildir, fakat metinleri okuyucuyu büyüleyebilir niteliktedir. Tezatların fanatik bir aşığı olarak ne zaman bir cümle yazsa, bir sonraki cümleye onun zıddıyla devam etmemek onun için çok zordu. Belirgin iki zıtlığı uzlaştırabilecek şekilde yorumlama konusunda ise tam bir hüner ve ustalık sergiler. Ancak, tutarsız zekâsı onu bazen tam bir anlamsızlığa sürükleyebilmektedir, şu düşüncesinde olduğu gibi: "*Vahdet*in kendinde tüm sayılar bir kez birliktedir ve hiçbir sayı bir diğerine üstün değildir, çünkü hepsi birdir."

Eriugena sürekli İncil'den alıntılar yapsa da, onun sistemi pagan Neoplatonizme geleneksel Hristiyan düşüncesinden daha yakındır ve dolayısıyla kitabı *Âlemin Taksimi Üzerine*'nin, kilise otoritesi tarafından mahkûm edilmesi şaşılacak bir şey değildir. 1225'te Papa III. Honorius, bu eserin mevcut tüm kopyalarının Roma'ya gönderilip yakılmasını emretmiştir. Ancak efsaneler onun hatırasına hoşgörülü olmuştur. Charles the Bald'ın ona bir akşam yemeğinde, bir İskoç'u bir sarhoştan ayıranın ne olduğunu sorduğu ve 'sadece bu masa' cevabını aldığı hikâye sıkça anlatılır. Hatta bir keresinde Oxford Üniversitesi onu üniversitenin kurucusu addederek inanılmaz bir şekilde hürmet göstermiştir.

Müslüman ve Yahudi Filozoflar

Hıristiyan Eriugena, Batı Ortaçağ felsefesinin şimdi İran ve Irak olarak bilinen ülkelerden gelen bir dizi Müslüman filozoftan daha az önemli bir öncüsüdür. Kendi alanlarında önemli filozoflar olmanın yanı sıra bu

Müslüman filozoflar, Yunan öğretilerinin çoğunun en sonunda Latin Batı dünyasına tanıtıldığı yol için bir kavşak görevi görmüştür.

Dördüncü yüzyılda, Mezopotamya'daki Odesa'da, Yunan felsefesi ve tıp alanı ile ilgili önemli çalışmalar yapmış bir Suriye Hıristiyanları okulu vardı. Bu Hıristiyanlar, Nestorius'un 431 yılında Efes Konseyinde kınanmasını kabul etmemişler ve 451 yılında Chalcedon Konseyinde de uzlaşmamışlardır. Daha sonra okulları, 489 yılında İmparator Zeno tarafından kapatılmıştır. Bu okuldakiler de şimdiki İran'a göçmüş ve Odesa'da başlattıkları Aristoteles'in mantık ile ilgili çalışmalarını Yunancadan Suriye diline çevirme işine burada devam etmişlerdir.

İran ve Suriye'nin Müslümanlar tarafından fethedilmesinin ardından bu okuldaki filozoflar *Arabian Night*'ın aydın halifelerinin çağında Bağdat sarayına davet edilmişlerdir. 750 ve 900 yılları arasında Suriyeliler, Aristoteles külliyatının büyük bir kısmını ve Platon'un *Devlet* ve *Kanunlar* adlı eserlerini Arapçaya çevirmişlerdir. Aynı zamanda Öklid'in, Arşimet'in, Hipokrat'ın ve Galen'in bilimsel ve tıbbi çalışmalarını Müslüman dünyasına tanıtmışlardır. Bir yandan da Hintli kaynaklardan matematik ve astronomi alanındaki çalışmaları tercüme etmişlerdir. Yerini aldıkları Roma ve Bizans rakamlarından çok daha fazla kullanışlı olan Arapça rakamlar aynı dönemde Hindistan'dan alınmıştır.

Yunan ve Aristotelesçi felsefenin tanıtılmasının Müslüman düşünce dünyasında etkisi büyüktür. İslam teolojisi (*kelam*) basit bir felsefi kelime haznesi oluşturmuştu ve ilk başta ve daha sonrasında bu yabancı fikirler sistemine (*felsefe*) karşı tepkiliydi. Örneğin kelam düşünürleri (*Mütekellimun* olarak bilinen) dünyanın zaman içinde bir başlangıcı olduğunu kanıtlamak için bir dizi kanıt öne sürmüşlerdir ve yeni filozoflar da dünyanın hep var olduğunu kanıtlamak için Aristotelesçi argümanlar üretmişlerdir.[5] Augustinus gibi Batılı düşünürlere göre İncil'in bayağı Latin çevirileri Hıristiyanlığı ilk başta hoş olmayan bir şekilde yansıtmıştır ve Kuran kelamcıları için de Aristotelesçi görüşlerin bozuk Arapça çevirileri felsefenin kabul edilmesi önünde bir engel olarak durmuştur. Bir süre, mantığın evrensel bir geçerliliği olduğu görüşünü reddetmiş ve bu görüşü Yunan dilbilgisinin gizli bir dalı olarak görmüşlerdir.

5 Bkz. William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (Londra: Macmillan, 1979).

Geleneksel bir şekilde Müslüman felsefe dünyasının babası olarak görülen kişi Eriugena'nın çağdaşı olan ve *kelam* ile *felsefe* arasında bir yer işgal eden Kindi (*c.* 801-66)'dir. Boethius'un *Tesellisi*'ne benzetilen *The Art of Dispelling Sorrows* adlı bir eser kaleme almıştır. Bundan daha da önemli olan İlk Felsefe üzerine yazdığı cilttir ve bu ciltte, dünyanın zamanda sınırlılığı için kelam tartışmasını oldukça formal bir şekilde geliştirir. Aynı zamanda insanın anlayışı üzerine yaptığı çalışmalarla da bilinir. Bu çalışmaların birinde zihnimizin tek bir kozmik zekâ ile çalıştığını ve belki de bunun, Tek, Akıl ve Ruh şeklindeki Neoplatoncu üçlemenin ikincisi olan Akıl ile bağdaştırılabileceğini söyler. Bu fikir, daha sonra, 950 yılında ölen ve Bağdat okulunun bir üyesi olan Farabi tarafından da ele alınmıştır. Farabi bu görüşü kullanarak Aristoteles'in bir şeyleri gerçekleştiren ve bir şeylere dönüşen şeklinde iki akıldan bahsettiği *De Anima* adlı eserindeki şaşırtıcı bir bölümü açıklamaya çalışmıştır.

Farabi, dilbilgisi ve mantık arasında keskin bir ayrım yaparak bunu felsefenin hazırlığı için kullanır. Ona göre düzgün bir felsefe anlayışı üç bölümden oluşur: fizik, metafizik ve etik. Psikoloji fiziğin bir parçasıdır ve teoloji de Tanrı'nın ödüllendirici ya da cezalandırıcı şeklindeki sıfatlarını araştıran tamamen ayrı bir disiplindir. Buna rağmen kişi, felsefi tartışmalardan faydalanarak ilk harekete geçiren ve gerekli oluş olan Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullanabilir. Farabi, Sufilerin mistik bir mezhebinin üyesidir ve insanın görevinin Tanrı'dan gelen aydınlatmayı aramak ve ilk olarak kendisinden geldiğimiz için yine ona dönmek olduğunu söylemiştir.

Farabi'nin çağdaşlarından biri de Ortaçağların ilk Yahudi filozoflarından biri olan, Mısır'da doğup Babil'e taşınan ve burada İncil çalışmaları okulunun başına geçen Saadia Gaon (882-942)'dur. Gaon İncil'i Arapça'ya çevirmiş ve çoğunlukla Yahudi liturjisi ve gelenekleri ile ilgili yazılar kaleme almıştır. İncil doktrinini mantıksal felsefe ile birleştirmede ilk başlarda tereddüt yaşamış ve bu iki kavramın, aynı gövdenin iki dalı olduğunu söylemiştir. Burada da Neoplatoncu kaynaklara ve *kelamdan* alınan materyallere yönelmiştir. En etkili eseri *The Book of Doctrines and Beliefs* olmuştur.

Saadia'ya göre insan belirlilikleri üç kaynaktan gelir: duyular, akıl ve gelenek. Aklın da, mantığın doğrularını ve iyi ile kötünün bilgisini sağlayan mantıksal önsezi ve duyu ve önseziler tarafından sağlanan öncüllerden

doğrulara ulaşmayı sağlayan mantıksal çıkarım şeklinde iki türü vardır. Mantıksal çıkarım sayesinde insanların bir ruha sahip olduğunu ve evrenin bir nedeni olduğunu biliriz. En önemli ögenin İncil olduğu Yahudi geleneği bilginin ileri bir kaynağıdır ve geçerliliği peygamberlerin mucizeler yaratmalarıyla onaylanmıştır. Bu bağımsız bir kaynaktır fakat diğer kaynaklardan elde edilen bilginin ışığında mantıklı bir şekilde yeniden yorumlanmalıdır.

Saadia'ya göre duyular dünyanın bir başlangıcı olup olmadığını ya da her zaman var olup olmadığını söyleyemez, bu yüzden akla başvurmamız gerekir. Bu noktada dünyanın zaman içinde yaratıldığına dair dört kanıt sunar: (1) evrendeki her şey boyut olarak sonludur, bu yüzden de onu bir arada tutan güç de sonlu olmalıdır, her zaman var olmuş olması mümkün değildir; (2) kozmosun ögeleri karmaşıktır fakat birbirlerine mükemmel bir şekilde uyarlar ve bu yüzden de yetenekli bir yaratıcının işi olmalıdırlar; (3) doğal dünyadaki bütün cisimler olasıdır ve gerekli bir yaratıcıya ihtiyaç duyarlar; (4) sonsuz seriler kavranamaz ya da bağlanamaz, bu yüzden de zaman sonlu olmalıdır. Bu düşüncelerin bazıları Philoponus'a kadar dayanmaktadır ve yine bazılarının önlerinde uzun bir gelecek vardır (*PMA* 344-50).

İbn Sina ve Sonraki Filozoflar

Müslüman filozofların en önemlilerinden biri de Batı dünyasında Avicenna olarak bilinen İbn Sina'dır (980-1037). Günümüzde Özbekistan olarak bilinen Bokhara yakınlarında doğmuş ve Arapça eğitim aldığından eserlerinin çoğunu da Arapça kaleme almıştır. Gençlik yıllarında mantık, matematik, fizik ve tıp alanında uzmanlaşmasıyla tanınmıştır.

16 yaşında doktor olarak görev almıştır. Öğrencisi Juzjani tarafından düzenlenen otobiyografisinde felsefeye olan ilgisinin nasıl başladığından bahsetmiştir:

> Bir buçuk yıl boyunca, kendimi çalışmaya adadım. Mantık ve diğer felsefe bölümleri üzerine çalışmaya başladım. Bu süre boyunca geceler boyunca uyumadım ve çalışmaktan başka hiçbir şey yapmadım. Ne zaman bir sorunla karşılaşsam camiye gider, dua eder ve benden saklananları anlamam ve zor olanı çözmemin kolaylaşması

> için Her şeyin Yaratıcısına dua ederdim. Gece de eve dönüp, önümdeki lambayı açıp okuma ve yazma çalışmalarıma geri dönerdim.[6]

Bu şekilde anlattıklarından, 18 yaşına geldiğinde bütün bilim dallarında uzmanlaşmıştı. 20 yaşına geldiğinde ise hayatı boyunca yazdığı beş ansiklopediden (dördü Arapça biri Farsça) ilkini yayınlamıştır.

İbn Sina'nın tıbbi yetenekleri oldukça revaçtaydı ve Bokhara sultanın makamına çağrılarak onun muhteşem kütüphanesini mümkün olduğunca kullanmıştır. 1015 ve 1022 yılları arasında Hamedan hükümdarının saray hekimi ve veziri olmuştur. Daha sonra İsfahan sarayında da benzer bir görevi üstlenmiştir. Ardında 200'e yakın eser bırakmış ve bunların 100'den fazlası günümüze ulaşmıştır. *El-Kanun fi't-Tıb* adlı eserinde klasikleşmiş klinik materyalleri özetler ve kendi görüşlerini de ekler. Bu eser Avrupa'daki hekimler tarafından on yedinci yüzyıla kadar kullanılmıştır.

İbn Sina'nın ana felsefi ansiklopedisi *Kitâbu'ş-Şifâ* adıyla bilinmektedir. Dört bölüme ayrılmıştır ve ilk üç bölüm sırasıyla mantık, fizik ve matematik konularını ele almaktadır. İkinci bölüm Aristoteles'in *De Anima* adlı eserinin gelişimini de içermektedir. "İlahi Şeyler" olarak çevrilebilecek olan dördüncü kısım ise Ortaçağ Batı dünyasında onun *Metafizik* adlı eseri olarak bilinmektedir. 1150 yılında Toledo'da Latinceye çevrildiğinde Ortaçağ Latin felsefesinde büyük bir etki yaratmıştır.

İbn Sina Aristoteles'in metafiziğini kırk kez okuduğunu ve henüz ne yazdığını anlamadan ezberlediğini anlatmaktadır. Farabi tarafından hazırlanan bir yorumunu okuduğunda "varlığı varlık olarak ele alma" teorisinin ne anlama geldiğini anlamıştır.[7] Kendisine ait *Metafizik* adlı eser ise Aristoteles üzerine bir yorum olmaktan çok daha fazlasıdır, tamamen düşünce ürünü orijinal bir sistemdir. On ciltten oluşan kitap iki bölüme ayrılmaktadır. İlk beş kitap genel olarak oluş bilimi, ontoloji üzerinedir ve geri kalan kitaplar da çoğunlukla doğal teolojiye ayrılmıştır.

İbn Sina ilk kitaplarda cisim, madde ve form, olasılık ve gerçeklik ve evrensellerin problemleri gibi kavramlarla uğraşır. Daha sonraki kitap-

---

6 Akt. J. L. Esposito, *Islam: The Straigh Path* (New York: Oxford University Press, 1991), 57.

7 Avicenna, *The Life of Ibn Sina*, trans. W. E. Gohlman (Albany: State University of New York Press, 1974).

larda ise ilk nedenin doğasını ve gerekli oluş kavramı ile yaratılanların, özellikle insanların oluşlarının ve doğalarının Tanrı'dan nasıl türediği ile ilgilenmiştir.

İbn Sina'nın Aristotelesçi kavramları değiştirmesine örnek olarak madde ve form doktrinini gösterebiliriz. Ona göre herhangi bir cisimsel varlık somut bir form olan maddi form altında bir maddeden oluşur ve bu da bedeni meydana getirir. Bütün fiziksel canlılar belli bir türe aittir fakat köpek gibi herhangi bir canlının tek değil birden fazla somut formu vardır. Maddi bir forma sahip olmanın yanı sıra hayvansal ve köpeğe özgü formları da vardır. Bir Aristotelesçiye göre ruhlar da form olduğundan, bu teori açısından insanların üç ruhu vardır: Beslenme, büyüme ve üreme gibi görevlerden sorumlu olan bitkisel ruh, hareket ve algılamadan sorumlu hayvani ruh ve zihinsel düşünceden sorumlu mantıklı ruh. Bu ruhların hiçbiri bedenden önce oluşmaz fakat iki aşağı ruh ölümlü iken, yüce olan ölümsüzdür ve yaşadığı hayatın erdemleri ile uyumlu olarak ya mutluluk ya da kızgınlık durumlarında ölümü de aşar. İbn Sina Farabi'nin zihin üzerine Aristoteles yorumunu, duyular aracılığıyla belirlenen bilgiyi özümseyen alıcı insan zihnini ve insanlara evrensel kavramları ve ilkeleri algılama yeteneği veren insanüstü aktif zihni takip eder.

Tanrı'nın kendine özgü doğasını açıklarken metafizik kavramının ele alınışını uzun süre etkilemiş yeni bir fikir geliştirmiştir ve bu fikir de öz ile var oluş arasındaki farktır. Öz ve var oluş bütün canlılarda farklıdır. Belli bir türün ne olduğunu tam olarak araştırsak bile o türe ait bireylerin var olduğunu göstermek imkânsızdır. Tanrı tek gerekli oluştur ve diğer bütün canlılar olasıdır. İbn Sina'ya göre Tanrı'nın varlığı ve ondan yayılan dünya da yalnızca onun özüne bağlıdır ve aynı zamanda sonsuzdur.

Amelde düzensiz ve dikkatsiz olsa da İbn Sina gerçek bir Müslümandı ve felsefi şemasını Faal Aklın özgün aydınlanması olarak gördüğü Peygamber'in öğretileri ve emirleriyle uyumlu hale getirmeye çalışmıştır. Fakat *Metafizik* adlı eserinin ikinci bölümündeki sistematik din tartışması, Kuran'ın otoritesini ön plana çıkarmamaktadır. İslamî ritüeller ve gündelik uygulamalarla ilgili (çok eşlilik ve kadının itaati de dâhil) mantık çerçevesinde önermeler sunsa da genel ve felsefi türden dinsel ilkelere bağlıdır. Yazdıklarının Latin Batı dünyasındaki Katolik filozoflar arasında bu kadar etkili olmasını sağlayan unsur da budur fakat aynı zamanda muhafa-

zakâr Müslümanlar arasında da çalışmalarının şüpheyle sorgulanmasına neden olmuştur.

Prenslerin iyiliği sayesinde ciddi bir işkenceden kurtulmuştur. Hamedan'da 1037 yılında başlatılan ve İsfahan hükümdarı tarafından idare edilen şehre karşı yöneltilen kampanya sırasında sonu gelmiştir. Anlatılanlara göre düzensiz hayatının getirdiği bir hastalık için yanlış ilaç kullanarak zehirlenmiştir.

İbn Sina'nın genç çağdaşı Solomon İbn Gabirol (*c.* 1021-1058) da metafiziğe önemli katkılarda bulunmuştur. Dindar bir Yahudi ve liturjik bir şair olmasına rağmen, İbn Gabirol, Yahudi kökenlerine dair hiçbir iz göstermeden, hatta on ikinci yüzyılın ortalarında Latince'ye çevrildiğinde bile bir Müslümanın çalışması sanılan ve bu yüzden Batılıların Avicebron adını vermelerine neden olan felsefi eserini, *The Fountain of Life*, kaleme almıştır.

İbn Gabirol'un sistemi temelde Neoplatoncudur fakat neo-Aristotelesçi tek bir öge barındırır. Ona göre, yaratılmış tüm cisimler, ister maddi ister ruhani, ister dünyevi ister insanüstü olsun madde ve formdan oluşurlar. Maddi madde olduğu kadar ruhani madde de vardır. Evren manevi tanrılığın zirvede olduğu ve formsuz ilk maddenin de temelde yer aldığı bir piramittir. Bir kişi "maddi" olan ile "fiziksel" olanı onun sistemi içinde eşit tutamadığı için İbn Gabirol de, İbn Sina gibi bedenleri beden yapan maddi formu ön plana çıkarmıştır. İbn Gabirol'un evrensel hilomorfizmi on üçüncü yüzyıl Latin Aristotelesçiliğinde önemli bir etkiye sahiptir (*PMA* 359-67).

Bu sırada, hem Hıristiyan hem de İslam dünyasında, on birinci yüzyıl muhafazalar teologlar açısından felsefeye karşı bir direniş başlamıştır. St. Peter Damiani (1007-72) Komünyon ile ilgili Katolik inançların eleştirilmesiyle sinirlenmiş ve Tanrı'nın, diyalektik yöntem aracılığıyla insanları kurtarmayı seçmediği görüşünü savunmuştur. Buna rağmen ilahi sıfatlar konusunu tartışırken felsefi uslamlamadan faydalanmış ve bu da onu bazı ilginç sonuçlara yönlendirmiştir. Eğer bunlar çelişki ilkesi ile uyuşmazsa yapacak bir şey yoktur. Mantık teolojinin metresi değil hizmetçisidir.

Yüzyılın sonlarına doğru, İranlı filozof Gazzâlî (1058-1111) *Tehâfütü'l-felâsife* [Filozofların Tutarsızlığı] adlı bir eser kaleme almış ve hem Müslüman filozofların, özellikle de İbn Sina'nın İslam'a karşı olduklarını ve kendi felsefi ışıkları ile hatalı ve tutarsız olduklarını göstermeye çalışmıştır. Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü konularında İbn Sina'ya

yönelik geliştirdiği eleştiriler genellikle kabul görmüştür. Fakat şimdilerde en çok *Tehâfüt* adlı eserinin daha ağırlıklı olarak on ikinci yüzyıl filozofu İbn Rüşd'den bir cevaba neden olmasıyla hatırlanmaktadır.

Anselmus

Diyalektikçiler ve muhafazakârlar arasındaki çatışmalara rağmen, on birinci yüzyıl hem orijinal bir filozof hem de yüceltilecek kadar geleneksel bir düşünür ortaya çıkarmıştır: Aziz Canterbury'li Anselmus (1033-1109). Aosta'da doğan Anselmus 27 yaşında Bec manastırında rahip olarak görev yapmıştır. Burada oldukça bilgili bir bilim insanı ve İngilizlerin Normandiya çıkarmasından sonra ilk Canterbury başpiskoposu olan başrahip Lanfranc ile Augustinus'un eserleri üzerine çalışmıştır. İlk olarak rahip, daha sonra da Bec başpiskoposu olan Anselmus kısa felsefe ve düşünce eserleri kaleme almıştır.

Lanfranc'a atfedilmiş olan *Monologion* adlı eser, öğrencilere Tanrı'nın doğası üzerine nasıl tasarım yapılabileceğini öğretmeyi amaçlamıştır. Eserin büyük bir bölümü (29. ve 80. bölümler arası) Hıristiyan Üçlemesi doktrini ile ilgilidir fakat ilk bölümler Tanrı'nın varlığına dair kanıtlar sunar ve bu kanıtlar canlılarda yer alan mükemmelliğin derecelerinden ve bağımlı ve bağımsız olan canlıların kendilerinden elde edilir. Daha sonraki dönemlerde yazdığı *Proslogion* eserinde ise meşhur "Tanrı, kendisinden daha yüce bir şeyin düşünülemeyeceği yapıdadır" düşüncesini öne sürer. Felsefi şöhretini çoğunlukla bu düşünceye (daha çok "ontolojik düşünce" şeklinde bilinir) borçludur. Augustinus'un *İtiraflar* eserindeki tarzına da kısa bir atıfta bulunan *Proslogion* cazip bir edebi dille felsefe literatüründe uzun yıllar kalacak bir klasik olmuştur.

Anselmus, daha önceden de söylendiği gibi, hem filozof hem de teolog olarak oldukça seçkin bir kişidir ve yazılarında bu iki disiplin arasında keskin bir ayrım yapmaz. Tanrı'dan bahsederken sonraki skolastik düşünürlerin yaptığı doğal teoloji (yardımsız mantık ile Tanrı ile ilgili keşfedilecekler) ve dogmatik teoloji (yalnızca vahiy aracılığıyla öğrenilebilecekler) gibi sistematik bir ayrıma girmez. *Proslogion* eserinin ilk bölümünde de kendi fikirlerini özetler (c.1):

> Tanrım, senin yüce kudretini sorgulamam, çünkü zihnimin buna yetmeyeceğini bilirim; fakat az da olsa kalbimin inandığı ve sevdiği gerçekliğine ermek isterim. İnanabilme ihtimalimi anlamanın peşinde değilim fakat anlayabileceğime inanıyorum. Buna inanıyorum çünkü inanmadığım sürece, asla anlayamam. (Isa. 7: 9)

Bu şekilde hem Tanrı'nın varlığını hem de Üçleme gizemini aynı şekilde ele alır ve başlangıçtan beri inandığı gerçekleri daha ayrıntılı ve detaylı olarak anlamayı umar. Eğer bu süreçte inanmayanları da etkileyebilecek felsefi argümanları keşfederse, bu onun araştırmasının amacından çok ekstrası olacaktır.

Çeşitli yazılar bu sayede hem felsefeyi hem teolojiyi destekler. *On Truth* adlı eserinde "doğru" kelimesinin cümleler, düşünceler ve duyu ile algılananlar, eylemler ve nesnelere çeşitli uygulama alanlarını analiz eder. Her şeyde tek bir doğru olduğu sonucuna varır ve bu da adalet ile aynı şeydir. *On Free Will* adlı eserinde ise insanların günahtan ne ölçüde kaçınabildiklerini anlatır. *On the Fall of the Devil* ise kötülük probleminin en can alıcı bölümü ile ilgilenir: İlk başta iyi, oldukça zeki ve bedensel tahriklere kapılmayan melekler nasıl olur da tek doğru mutluluk kaynağı olan Tanrı'dan uzaklaşabilirler?

Anselmus, Bec'de yaşarken yalnızca tek bir tane felsefi çalışma üretmiştir. *On the Grammarian*, dilbilgisi ve mantık ile niteleyen ve nitelenen arasındaki ilişkiyi inceler. Aristoteles'in kategorilerinin arka planında, Anselmus isimler ve sıfatlar, somut ve soyut terimler, maddeler ve özellikler arasındaki zıtlıkları ve bu zıtlıkların birbirleriyle nasıl ilişkili olduklarını anlatmaya çalışmıştır.

Anselmus, 1903 yılında, Canterbury başpiskoposu olarak Lanfranc'ın önüne geçmiş ve bu görevi ölümüne kadar sürdürmüştür. Son yılları kral (II. William) ve Papa (II. Urban) arasındaki yargı çatışmaları ile ilgilenerek geçmiştir. Fakat Hıristiyan doktrini Vücut Bulma ile ilgili *Why did God Become Man?* Başlıklı orijinal bir doğrulama yazısı yazmaya vakit bulmuştur. Ona göre herhangi bir suç unsuru olduğunda adalet bu suçun cezasının verilmesini talep eder, yani suçu işleyen suçun zıttı olan ve adil bir telafi önermelidir. Feodal sistemde, suçun büyüklüğü bu suçtan zarar gören kişinin önemine göre değişir fakat telafinin büyüklüğü suçu işleyen kişinin önemine göre değişiklik gösterir. İnsanların işledikleri günahlar

sonsuz suçlardır çünkü bu suçlar Tanrı'ya karşı işlenmiştir; karşılığında verilen telafi ise sonludur çünkü bir canlı tarafından gerçekleştirilir. Bu sayede insan ırkı, yardımsız olarak, Âdem'in ve onun soyundan gelenlerin işledikleri günahları gideremez. Bu günahları gidermek insan olan bir canlı (yani Âdem'in soyundan gelen) ve ilahi olan (yani sonsuz telafi edebilme yeteneğine sahip olan) tarafından gerçekleştirilirse yeterli olabilir. Bu yüzden Yeniden Diriliş gerekliliği de doğmaktadır.

Anselmus'un bu eseri, felsefe tarihinde oldukça önemlidir çünkü telafi kavramları, hem siyasi cezalandırmalarda hem de teolojik bağlamda uzun zamandır felsefi meşruiyet konusunda bilinen caydırıcılık ve cezalandırma kavramları ile birlikte ele alınmıştır.

Anselmus, başpiskopos olmadan hemen önce hırçın teolog Compiegne'li Roscelin (*c.*1050-1120) ile bir tartışmaya girmiştir. Roscelin uzun bir tarihi olan bir tartışmada aldığı yer ile bilinir ve bu tartışma da evrensellerin doğası ile ilgilidir. "Peter insandır" gibi bir cümlede "insan" evrensel terimi neyi simgeler? Filozoflar, çağlar boyunca bu konu ile ilgili böyle bir önermenin ekstra-zihinsel gerçekliği simgelediğini düşünen realistler ve Peter adlı adamın "Peter" ismine karşılık gelmesi gibi hiçbir varlığın bu terime karşılık gelemeyeceğini söyleyen nominalistler şeklinde ayrılmışlardır. Roscelin, felsefe tarihinde çoğunlukla "nominalizm" kurucusu olarak bilinir fakat görüşleri birçok nominalistten daha kesin ve aşırıdır. Evrensel önermelerin yalnızca isimler olduğunu belirtmenin yanı sıra yalnızca bir nefeslik olduğunu da vurgulamıştır. Eğer bu teori Kutsal Üçleme doktrinine uygulanırsa, ortaya bir problem çıkmaktadır. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un hepsi Tanrı'dır. Fakat "Tanrı" ifadesi yalnızca bir kelime ise, o halde Üçlemenin üç kişisi arasında hiçbir ortak nokta yoktur. Anselmus, 1092'de düzenlenen konseyde Roscelin'in, üç ayrı Tanrı olduğu yönünde bir sapkın düşünce olan üç tanrı inancı yüzünden kınanmasını sağlamıştır.

Abélard

Roscelinus'a atfedilen hiçbir mantıksal çalışma günümüze ulaşamamıştır. Kaleminden çıktığına emin olduğumuz tek metin, en meşhur öğrencisi Abélard'a yazdığı mektuptur. Abélard 1079 yılında Britanya'da bir şövalye ailesinde dünyaya gelmiş ve kınanmasından hemen sonra Ros-

celinus ile birlikte çalışmaya başlamıştır. 1100 yılında Paris'e taşınmış ve Notre Dame Katedraline bağlı bir okula katılmıştır. Buradaki hocası, Roscelinus'un nominalizmine oldukça karşı olan ve evrensellerin gerçekçi teorisini kabullenmiş olan Champeaux'lu William'dır. Ona göre insanın evrensel doğası her bireyde tek ve aynı seferde bütün olarak bulunur. Abélard, William'ın doktrinini önceki hocasının teorisinden daha uyumlu bulmamış ve Paris'i terk ederek Melun'da yeni bir okul açmaya gitmiştir. Günümüze ulaşmış en eski eserlerini burada yazmış ve Aristoteles, Porfirius ve Boethius gibi filozofların mantıksal eserleri üzerine kelimesi kelimesine incelemeler yapmıştır.

Daha sonra Paris'e dönmüş ve 113 yılında Notre Dame okulunda baş hoca olan William'a rakip olarak bir okul kurmuştur. Burada öğretmenlik yaparken katedralin dini görevlilerinden biri olan Fulbert'i misafir etmiş ve 16 yaşındaki yeğeni Héloïse'e hocalık yapmıştır. Daha sonra Héloïse ile sevgili olmuş ve muhtemelen 1116 yılında, Héloïse hamile kalınca gizlice onunla evlenmiştir. Héloïse evlenmeye pek yanaşmamış ve Abélard'ın kariyerine karışmak istemediği için düğünden ve oğlunun doğumundan kısa bir süre sonra kadınlar manastırından emekli olmuştur. Kızgın amcası Fulbert, onu hadım etmeleri için her gece odasına bir çift haydut göndermekteydi. Daha sonra Abélard St Denis'de keşiş olmuş ve Héloïse de Argenteuil manastırında örtünmüştür.

Abélard öğretmenlikten kazandığı paralarla Héloïse'i desteklemiş ve ikili aralarındaki yazışmalar sayesinde ilişkilerini yenilemişlerdir. Abélard'ın en uzun mektuplarından biri birkaç yıl sonra kaleme alınmıştır ve *History of my Calamities* adıyla bilinmektedir. Bu zamana kadar Abélard'ın hayatıyla ilgili bildiğimiz her şeyin ana kaynağı bu mektuptur ve Augustinus'un *İtiraflar* adlı eseri ve Samuel Pepys'in günlüğü arasında en canlı otobiyografi örneklerindendir.

Abélard, St Denis'de yaşadığı yıllarda öğretmenliğe devam etmiş ve teolojik eserler kaleme almaya başlamıştır. Bunların ilki, *Theology of the Highest Good*, Anselmus ve Roscelinus'u zaman zaman anlaşmazlığa düşüren problemi ortaya çıkarmıştır. Kutsal Üçlemedeki üç ilahi kişi arasındaki ayrımın doğası ve "güç, bilgelik, iyilik" ve "Baba, Oğul, Kutsal Ruh" üçlemeleri arasındaki Tanrılık içindeki ilişki bu problemleri özetlemektedir. Abélard Kilise ile anlaşmazlığa düşmüş ve eseri 1121 yılında Soissons'daki

kilise meclisinde geçersiz olduğu gerekçesiyle kınanmıştır. Eserini kendi elleriyle yakmak zorunda kalmış ve ıslah evi manastırında kısa süreli hapsedilmiştir.

Abélard, St. Denis'e döndükten sonra manastır başkanının hiçbir zaman Atina başpiskoposu olmadığını söylediği için yeniden başı belaya girmiştir. Şehirden ayrılmaya zorlanmış ve Champagne'de kurduğu ve Kutsal Ruh'a adadığı bir retorik kasaba okulu kurmuştur. 1125 yılından 1132'ye kadar yozlaşmış ve taşkın bir manastır olan St Gildas'da başrahip olarak görev yapmış ve reform girişimleri ölüm tehditleriyle karşılanmıştır. Bu sırada Héloïse Argenteuil'in baş rahibesi olmuştur. 1129 yılında Héloïse ve rahibeleri evsiz kaldığında, Abélard onlara küçük bir tapınak inşa etmiştir.

Abélard, 1130'lu yılların başında Paris'e dönmüş ve Mont St. Genevieve'de yeniden öğretmenliğe başlamıştır. Geri kalan çalışma hayatının büyük bölümünü burada geçirmiş, mantık ve teoloji üzerine dersler vererek bol miktarda eser kaleme almıştır. Romalılara *Epistle* üzerine yorumlar yazmış ve Sokratik başlıkla *Know Thyself* olarak adlandırılmış bir etik eser yazmıştır. Önemli teolojik konularda otoriter metinleri toplamaya devam etmiş ve onları birbiriyle zıt çiftler halinde gruplandırarak *Sic Et Non* [Evet ve Hayır] başlığı altında toplamıştır. *Theology of the Supreme Good* eserindeki fikirleri 1130'lu yılların ortalarında biten *The Theology of the Scholars* gibi birçok gelecek eserinde kullanmıştır.

Bu kitap onun Clairvaux başrahibi ve Manastır yönteminin kurucusu ve sonra da İkinci Haçlı Seferinin vaizi olan St. Bernard ile anlaşmazlığa düşmesine neden olmuştur. Bernard bu kitaptan (bazen haklı bazen haksız olarak) on dokuz dine aykırı görüş listesi çıkarmış ve 1140'da Sens'de düzenlenen konseyde bunun kınanmasını sağlamıştır. Kınanan önermeler arasında bazıları oldukça tahrik edicidir. Örneğin "Tanrı kötülüğü engellememelidir ve engelleyemez" ve "Bağlayıcılık ve kaybetme gücü yalnızca Havarilere verilmiştir, onlardan sonra gelenlere değil" gibi cümleler örnek gösterilebilir (DB 375, 379). Abélard Roma'ya başvurarak kınamanın geri çekilmesini istedi fakat Papa onu ebedi sessizliğe mahkûm etti. O zamanda Cluny başrahibi olarak emekli olmuştu ve iki yıl sonra da öldü. Huzur içindeki bu ölümü saygıdeğer başrahip Peter tarafından Héloïse'e yazılmış bir mektupta anlatılmıştır.

Bütün Ortaçağ düşünürleri içinden, Abélard şüphesiz en meşhur olanlarından biridir fakat orijinal bir filozof olmaktan çok trajik bir âşık olarak bilinir. Yine de felsefe tarihinde önemli bir yere sahiptir ve bunun temel iki nedeni vardır: mantığa olan katkısı ve skolastik metot üzerindeki etkisi.

Ondan kalan üç mantıksal eser günümüze ulaşmıştır. Bunlardan ilk ikisinin adı da "Mantık"dır ve Latince metinlerinin ilk kelimelerine gösterilen referansla ayırt edilirler. Bunların biri *Logica Ingredientibus*, diğeri de *Logica Nostrorum Petitioni* adıyla bilinir. Üçüncüsü de *Dialectica* başlıklıdır. Düşünürler arasındaki yaygın kanıya göre üçüncü eser en belirgin olanıdır ve Abélard'ın yaşamının son yıllarının izlerini taşır. Son zamanlarda bazı düşünürler de "Kız arkadaşım beni öpsün" ve "Peter kızını seviyor" gibi ifadelerin Héloïse olan ilişkisinden sonra yazılmasının pek olası olmadığını düşündüklerinden bu eserin daha erken dönemlerde yazıldığını öne sürmüşlerdir.[8] Abélard yazmaya başladığında, Aristoteles'in mantıksal çalışmalarının yalnızca küçük bir bölümü Latince'ye çevrilmişti ve bu yüzden de sonraki yüzyıllarda ortaya çıkan yazarlara göre daha dezavantajlı bir konumdaydı.

Bu yüzden onu en muhteşem Ortaçağ mantıkçılarından biri olarak belirleyen konuya getirdiği içgörüsü ve özgünlüğü yüzünden daha fazla saygıyı hak etmektedir.

Abélard'ın daha sonra büyük etkiler yaratmış eserlerinden biri de aynı konudaki metinleri birbirlerine zıtlıkları yönünden karşı karşıya getiren ve farklı kilise otoritelerinden elde ettiği metinleri paylaştığı *Sic et Non* adlı eseridir. Bu koleksiyon kuşkucu bir niyetle, kutsal ve dini yazarların otoritelerini sarsmak amaçlı kaleme alınmamış, o zaman tartışılan konular açısından hem kendisinin hem de başkalarının yansıttığı görüşleri harekete geçirmek için sistematik bir düzen oluşturmayı amaçlamıştır.

Daha sonra, Ortaçağ üniversitelerinin en parlak döneminde en çok tercih edilen metot akademik münazara olmuştur. Hoca, deneyimli öğrencilerinden birini seçer, yanına yeni öğrencilerden birkaç tanesini verir ve bir konuyu münazara etmelerini isterdi. Deneyimli öğrenci dünya zaman içinde yaratılmıştır, ya da tam tersi dünya zaman içinde yaratılmamıştır

---

8 Abélard'ın mantık çalışmalarının zamanı hakkında daha fazla bilgi için bkz. John Marenbon, *The Philosophy of Peter Abélard* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 36-53.

gibi belli bir tezi savunan taraf olurdu. Bu teze karşıt görüşler geliştirilir ve görüşler diğer öğrenciler tarafından sunulurdu. Eğitmen daha sonra bu tartışmayı karara bağlar, savunan tarafın neleri doğru yaptığını ve eleştiren tarafın düşüncelerinin ne kadar güçlü olduğunu belirtirdi. Ortaçağ felsefesinin en ünlü şaheserlerinin çoğu (Örneğin Thomas Aquinas'ın yazdıklarının büyük bir kısmı) bu sözel münazaraların yazıya dökülmüş halleriydi.

Abélard'ın *Sic et Non* adlı eseri de bu Ortaçağ münazaralarının atasıdır. Ortaçağ teolojisinin en önemli ders kitabı olan Peter Lombard'a ait *Sentences* da, Abélard'ın çalışmasına yakın bir yapıda kaleme alınmıştır ve okullarda standart hale gelen tartışma türünü tanıtmıştır. O halde, sorgulamacı yaklaşımdan çok öğrencilerin avukat hocanın da hâkim rolüne büründüğü karşıt görüş bildirerek ele alınan felsefi tartışma türünün yapısı büyük oranda Abélard sayesinde gelişmiştir. Kendisi bir okul yöneticisinden daha fazlası olamamasına rağmen Abélard, akademik eğitmenlerin düşünce tarzlarını Rönesans'a kadar devam edecek şekilde etkilemiştir.

İbn Rüşd

Abélard'ın Hıristiyan çağdaşlarının birçoğu felsefeye büyük katkıda bulunmuşlardır. Bunların birçoğu Paris'te ya da civarında bulunan okulların üyeleriydi. Chartres'da bir grup düşünür Platon'a olan ilgiyi yeniden diriltmeye çalışmıştır.

William of Conches, *Timaeus* üzerine yorumlarda bulunmuş ve Gilbert of Poitiers da gerçekçiliğin daha ılımlı bir versiyonunu geliştirmiştir. St. Victor Manastırında ise iki önemli düşünür yetişmiştir. Alman Hugh ve İskoç Richard, Tanrı'nın varlığına dair mantıklı kanıtlar bulmaya yönelik aktif çabalarıyla bir doz tasavvufu buluşturmuştur. Başkentte ise, Paris piskoposu olan Peter Lombard, Abélard'ın *Sic et Non* adlı eserini model alarak bir çalışma oluşturmuş ve buna da *Sentences* adını vermiştir. Bu eser Eski ve Yeni Ahit'ten, Kilise konseylerinden ve Kilise Babalarından alıntılanan otoriter görüşlerin toplandığı, konu konu gruplandığı ve belli teolojik tezleri yer yer destekleyen yer yer de karşı çıkan bir görüşe sahip toplama bir eserdir. Daha sonra da üniversitede okutulan standart bir ders kitabı olmuştur.

Fakat felsefi yetenek bakımından Abélard'a yaklaşan on ikinci yüzyıl filozoflarının hepsi Hıristiyan dünyası dışındandır. Bu kişiler, her ikisi de Kordoba'da doğmuş olan Müslüman İbn Rüşd ve Yahudi Musa İbn Meymun'dur. Kordoba, Avrupa'nın tamamında sanatsal ve edebi kültürün en önemli merkezi olmuştur ve Müslüman İspanya da, fanatik Muvahhitler tarafından ele geçirilene kadar, Hıristiyanların ve Yahudilerin Araplarla birlikte barış içinde yaşadığı bir hoşgörü ortamı sağlamıştır.

İbn Rüşd (1126-98) hâkimlik yapmıştır, hatta babası ve dedesi de hâkimdir. Aynı zamanda tıp eğitimi de almış ve hekimler için Külliyat "Genel İlkeler" adı verilen bir özet hazırlamıştır. Marakeş'de sultanın sarayına girmiş ve orada, İspanya'dan görünmeyen bir yıldızı keşfederek Aristoteles'in dünya yuvarlaktır şeklindeki görüşünün doğruluğuna ikna olmuştur. İspanya'ya döndüğünde ise, 1168 yılında Halife Yakup tarafından Aristoteles'in çalışmalarının bir özetini hazırlamakla görevlendirilmiştir. 1182'de, hâkimliğinin yanı sıra saray hekimi olarak da atanmış ve hem bu iki görevi yerine getirip hem de Aristoteles çalışmalarına devam ederken, 1195 yılında Abbasi Halifesi Al-Mansur ile anlaşmazlığa düşmüştür. Kısa bir süre ev hapsinde tutulduktan sonra kitapları yakılmıştır. Daha sonra Fas'a dönmüş ve 1198 yılında Marakeş'de ölmüştür.

İbn Rüşd, hayatı boyunca dindar Müslümanların saldırılarına karşı felsefeyi savunmak zorunda kalmıştır. Gazzâlî'nin *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserine karşılık teolojinin maddelerini araştırmanın insan aklının hakkı olduğunu savunduğu *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* eserini kaleme almıştır. Aynı zamanda *Felsefe ve Dinin Uyumu* [Faslu'l-makâl] adlı bir eser de oluşturmuştur. İslam kanununda felsefe çalışmalarına izin verilmiş midir yoksa bu çalışmalar yasak mıdır sorusunu sorar.

Buna cevabı basit inançlılara göre bunun yasak olduğudur fakat belli zihinsel güçlere sahip olanlar için bu durum olumlu olarak zorunludur fakat kişiler bu bilgileri kendilerine saklamalı ve diğer kişilerle bu konuda iletişime geçmemelidirler (*HPR* 65).

İbn Rüşd'ün *Tutarsızlık* adlı eserindeki öğretisi takipçilerinin ve eleştirmenlerin bazıları tarafından çifte doğru doktrini olarak yanlış anlaşılmıştır. Bu doktrin bir şeyin felsefe içinde doğru olup din içinde doğru olmaması ya da tam tersi bir durumu anlatmaktadır. Fakat onun niyeti

yalnızca tek doğruya ulaşmanın, yetenek ve eğitimin farklı derecelerine uygun seviyeleri arasındaki farkları belirtmektir.

Gazzâlî'nin sert eleştirisi özellikle İbn Sina'nın felsefesine yöneltilmiştir. İbn Rüşd, Gazzâlî'ye cevap verirken İbn Sina'yı koşulsuz savunmaz, durduğu yer bu iki karşıt görüşün ortasında bir yerdedir. İbn Sina gibi o da dünyanın ebediliğine inanır. Bu inanışın yaratılışa olan inançla uyumlu olmadığını söyler ve sonsuz hareketin imkânsız olduğunu göstermek için Philoponus'un geliştirdiği düşünceleri çürütmeye çalışır. Bir diğer yandan, İbn Rüşd, İbn Sina'nın Tanrı'dan yayılan ilahi zekâlar serisinin şemasını da yavaş yavaş terk eder ve yine İbn Sina'nın yaratıcı ve yaratılanlar arasındaki ana ayrım olarak ortaya koyduğu var oluşun ve özün ikilemini de reddeder. Ayrıca İbn Sina'nın, aracı zihnin görünür dünyanın doğal formlarını oluşturduğu yönündeki tezini de reddetmiştir. Gazzâlî'ye karşı İbn Rüşd yaratılmış evrende gerçek bir nedensellik olduğu konusunda ısrarcıdır. Doğal nedenler kendi etkilerini üretir ve ilahi kudretin uygulanmasını tetikleyen tek etken değillerdir. Fakat insan zekâsı konusunda, doğal nedenselliğin rolünü İbn Sina'dan da fazla kesmiştir. Edilgen zihnin, etken zihin gibi tek, insanüstü ve maddi bir bütün olduğunu savunmuştur (*PMA* 324-34).

İbn Rüşd'ün felsefenin gelişimine en önemli katkısı Aristoteles'in eserleri üzerine yazdığı toplamda otuz sekiz adet yorumlar dizisidir. Bunlar üç boyutta karşımıza çıkmaktadır: kısa, orta ve uzun. Aristoteles'in bazı eserleri için (*De Anima* ve *Metafizik* gibi) üç yorum şekli de günümüze ulaşmıştır ama bazılarında iki bazılarında da bir yorum türü günümüze kadar gelmiştir. Bu yorumlardan bazıları orijinal Arapça olarak günümüze gelmiş, bazıları da İbranice ya da Latince'ye çevrilmiş halleridir. Kısa yorumlar ya da "kısa özetler" Aristoteles'in ve onun takipçilerinin fikirlerinin temel bir özeti ya da ana fikridir. Uzun yorumlar oldukça yoğun çalışmalardır ve Aristoteles alıntılarının tamamına yer verilerek her bir cümle yorumlanır; orta olanlar ise oldukça profesyonel olan bu metinlerin en popüler versiyonları olarak karşımıza çıkarlar.

İbn Rüşd Platon'un da çalışmalarını biliyordu fakat zekâsını, insan zekâsının en yüce ifadesi olarak gördüğü Aristoteles'e olduğu gibi ona hayranlık duymuyordu. Platon'un *Devlet* adlı eserine de yorumlar yazmış ve bu eserin, o zamanlar İspanya'da inanılmaz olan Aristoteles'in *Politika* adlı

eserinden daha iyi olmadığını belirtmiştir. Platon'un İdeaları ile ilgili olan bazı temel bölümleri çıkarmış ve *Nikomakhos'a Etik* adlı esere yaklaştırmak için bazı kısımlarını kesmiştir. Genelde, bir yorumcusu olarak Aristoteles'i, farkına vardığından çok daha fazla Platoncu öge taşımasına rağmen Neoplatoncu bakıştan kurtarmaya çalışmıştır.

İbn Rüşd Müslüman meslektaşları arasında çok fazla iz bırakamamış ve ele aldığı felsefe türüyle görüşleri reddedilmiştir. Fakat ansiklopedik çalışması, Aristoteles'in yorumlanması sayesinde Latin Ortaçağ'a uzanan bir araç görevi görmüş ve on üçüncü yüzyılın bazı büyük düşünürleri için gündem oluşturmuştur. Dante, *Limbo* adlı eserinde onu onurlandırmış ve Hıristiyan takipçisi Brabant'lı Siger'ı cennette Aziz Thomas Aquinas'ı destekler şekilde nitelemiştir. Thomas'ın kendisine göre de, Aristotelesçi düşünürler nesilleri boyunca İbn Rüşd hep Yorumcu olarak kalmıştır.

Musa İbn Meymun

İbn Rüşd'ün hayatının birçok özelliği Musa İbn Meymun'da da (1138-1204) görülmektedir. Her ikisi de Kordoba'da din görevlilerinin çocuğu olarak doğmuş, her ikisi de hukuk ve tıp üzerine eğitim almış ve her ikisi de hoşgörünün boyutlarına ve prenslerin iltimaslarına bağlı olarak gezici bir hayat sürmüşlerdir. 13 yaşındayken aşırı tutucu Muvahhitler tarafından Kordoba'dan sürülen Musa İbn Meymun, ailesi ile birlikte Önce Fas'a, oradan Akka'ya gitmiş ve en sonunda Kahire'ye yerleşmiştir. Orada beş yıl boyunca Yahudi topluluğunun başkanı olarak görev yapmış ve 1185 yılından sonra Selahaddin Eyyubi'nin veziri için saray hekimi olarak çalışmıştır.

Hayatı boyunca elde ettiği ünü daha çok haham çalışmalarına borcudur. Tevrat'ın bir özetini hazırlamış ve sayısı onu değil 613'ü bulan kati ilahi emirler listesi oluşturmuştur. Fakat dünya çapında en çok bilinen etkisi, hayatının son dönemlerinde Arapça olarak kaleme aldığı *The Guide of the Perplexed* [Delâlettül-hâ'irîn] adlı eserdir. Bu eser, eğitimli inananları rahatsız eden felsefe ve din konusu arasındaki çelişkileri uzlaştırmak amaçlı yazılmıştır.

Ona göre İncil öğretisi ve felsefî öğrenme birbirini tamamlar ve kişi İncil'i tam anlamıyla öğrenmek istiyorsa gerçek felsefe bilgisine sahip ol-

ması gerekir. Bu iki kavram birbiriyle çeliştiğinde ortaya çıkan zorluklar ise kutsal metnin mecazi yorumlamasıyla çözülebilir.

Musa İbn Meymun Müslüman ve pagan filozoflara çok şey borçlu olduğunu açıkça belirtmektedir. Felsefe ilgisi erken başlamış ve 16 yaşındayken Farabi etkisiyle mantıksal kelime listesi derlemiştir. Kendisi İbn Sina'yı da okumuş fakat yeterince etkileyici bulmamıştır. Zekâsını en çok saf insan zekâsının zirvesi olarak tanımladığı Aristoteles'e borçludur. Fakat İbn Sina'nın sonuçlandırdığı yorumlar dizisi olmadan da Aristoteles'i anlamanın imkânsız olduğunu yazmıştır.

Musa İbn Meymun'un felsefe ve dini uzlaştırma projesi çoğunlukla teolojinin doğasına dair agnostik görüşüne dayanmaktadır. Biz insanlarla hiçbir ortak noktası olmadığından Tanrı ile ilgili olumlu hiçbir şey söyleyemeyiz. Maddeden bağımsız ve tamamen gerçek, değişimden etkilenmeyen ve özelliksiz olan Tanrı sonsuz şekilde canlılardan uzaktır. O basit bir bütünlüktür ve adalet ya da bilgelik gibi uzak atıflara sahip değildir. İlahi isme belli yüklemler ekleyip "Tanrı bilgedir" gibi cümleler kurduğumuz zaman, aslında söylediğimiz şeyin Tanrı'nın ne olmadığıdır. Yani Tanrı'nın ahmak olmadığını söylemiş oluruz. Adına övgü dolu insani sıfatlar ekleyerek Tanrı'yı yüceltmeye çalışmak, bütün hazinesi altın olan bir hükümdarı gümüş koleksiyonu için övmek gibidir:

> "Bilginin" anlamı, "amacın" anlamı ve "takdirin" anlamı bize atfedildiğinde, Tanrı'ya atfedilmesinden daha farklı anlamlara gelmezler. Bu iki takdir, bilgi ya da amaç ifadesi aynı ve tek bir anlama sahip olduğunda zorluklar ve kuşkular ortaya çıkar. Bir diğer taraftan, bize atfedilen her şeyin Tanrı'ya atfedilen her şeyden farklı olduğu bilindiğinde ise doğru dışavurulmuş olur. (*Guide,* 3. 20)[9]

Musa İbn Meymun, olumsuzlama dışında Tanrı'yı hiçbir şekilde tanımlayamayacağımızı ileri sürer. Eğer putperestlik pençesine düşmek istemiyorsak İncil'deki her insan benzeri metaforu ve mecazı açıklamamız gerekir.

Eğer din ve Aristotelesçilik bir araya gelip uzlaşacaksa, her iki taraftan da tavizler verilmelidir. Musa İbn Meymun'un uzlaştırma projesini nasıl

---

9 Trc. S. Pines, 2 cilt (Chicago: Chicago University Press, 1963).

yürüttüğünü açıklamak için iki örneğe bakabiliriz: Yaratılış doktrini ve takdir doktrini. Yaratılış açısından baktığımızda, yolu açan Aristoteles'in kozmolojisi olmalıdır ve takdir açısından baktığımızda da geleneksel Tanrı'ya saygı ciddiyetle öğretilmelidir.

Dünyanın zaman içinde yaratıldığı şeklindeki Yahudi doktrinine inanan Musa İbn Meymun, Aristoteles'in sonsuz evren kavramını reddetmiş ve zamanın başlangıcının olamayacağı yönündeki felsefi görüşleri eleştirmiştir. Fakat yardımsız mantığın yaratılış gerçeğini kurabileceğine inanmamıştır. İnsanlar, hiçbir kadınla tanışmamış olan bir adamın insanların dünyaya nasıl geldiği ile ilgili bir çıkarım yapmasının imkansız olduğu gibi şimdiki haliyle dünyanın başlangıcını anlamamız imkansızdır. Tanrı'nın bir sineğin kanatlarını uzatamayacağını söylemek utanç vericidir.

Bir diğer taraftan, Tanrı'nın evreni yönetiminin dünyadaki her bireysel olayla ilgili olduğunu düşünmemeliyiz. Onun takdiri insanları bireysel olarak ilgilendirir fakat diğer canlıları genel olarak ilgilendirir:

> İlahi takdir yalnızca insan türüne ait olan bireyleri izler ve yalnızca bu türde bireyselliğin tüm durumları ve başlarına gelen iyi ile kötü onların payına düşenlerin sonucudur. Fakat diğer hayvanları, bütün bitkileri ve geri kalan her şeyi düşündüğümüz zaman fikrim Aristoteles ile aynıdır. Bu yaprağın onu izleyen takdir yüzünden düşündüğüne ya da bu örümceğin bu sineği Tanrı öyle buyurduğu ve bireyleri de içeren bir iradeyle davrandığı için yediğine hiç inanmıyorum.... Bunların hepsi, benim ve Aristoteles'in görüşüne göre tamamen şanstır. (*Guide*, 3. 17)

Musa İbn Meymun'un niyeti oldukça geleneksel ve aslında din ile yakından ilgilidir. Ona göre yaşamın amacı Tanrı'yı bilmek, sevmek ve onun izinden gitmektir. Peygamber, bir filozoftan daha hızlı bir şekilde Tanrı ile ilgili bilinebilecek ne kadar az şey olduğunu öğrenebilir. Bilgi, İncil'de yer alan peygamberlerin ve kanun koyucuların hayatlarında yer alan ilahi eylemin tutkusuz taklidi şeklinde ifade edilen bir sevgiye yol açmalıdır. Ne peygamber ne filozof olanlar da, Tanrı dualara cevap verir ve günah işlenirse sinirlenir şeklindeki pek de doğru olmayan hikâyelerle iyi davranışa teşvik edilmelidir.

İbn Rüşd gibi Musa İbn Meymun da, kutsal metin yorumlarının dine aykırı olduğunu düşünen tutucu inananlarla ters düşmüştür. Doğrusu Fransa'daki bazı Yahudiler Engizisyon'un da desteğini alarak onun varislerini damgalamaya çalışmışlardır. Fakat İbn Rüşd'ün aksine Musa İbn Meymun, ölümünden sonra hem Latin Hıristiyanların hem de din adamlarının ilgisini ve saygısını yeniden kazanmıştır.

2.

Okulcular: 12. Yüzyıldan Rönesans'a

12. yüzyılda, bu dönemi incelemeye kendini adamış birkaç çevirmen, en az yüzyılın orijinal düşünürleri kadar felsefeye katkıda bulunmuştur. Yüzyılın başında, Aristoteles'e ait Latince eserlerden sadece *Kategoriler* ve *Önermeler* bilinmekteydi. Bundan yirmi yıl sonra da, Aristoteles'e ait diğer mantık eserleri, Boethius çevirisiyle bilinmezlikten çıkarıldı. Ayrıca Venedikli James de Latince *Organon* serisini tamamlamak üzere *İkinci Analitikler* adlı eseri çevirmiştir. Yüzyılın ortalarına gelindiğinde James; *Fizik*, *Ruh Üzerine* eserlerinin tamamını, *Metafizik* adlı eserin, anonim bir bilim adamı tarafından yazılmış olan 11. Kitap hariç diğer ilk ciltlerini çevirmiştir. *Nikomakhos'a Etik* adlı eserin ise, on ikinci yüzyılda sadece 2 ve 3 numaralı kitapları (eski Etik) çevrilmiştir.

Yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde ise, önemli felsefi metinler Arapçadan çevrilmeye başlanmış ve Kindi'nin, Farabi'nin, Gazzâlî'nin, İbn Gabirol'ün ve de İbn Sina'nın *Şifa* adlı eserinin önemli bir kısmı çevrilmiştir. Aristoteles adı altında yayınlanan fakat aslında Neoplatonculuk dönemine ait birkaç farklı ilmi eser de çevrilerek yayılmıştır. Latin Aristotelesçiliğinin geleceği için en önemli gelişme de, İbn Rüşd'e ait önemli yorumların çevrilmesidir ve bu büyük görev de, 1220li yıllarda Michael Scot tarafından üstlenilmiştir.

On üçüncü yüzyılın başlarında, böylece, filozofların önünde Aristoteles'e ait eserlerin ve yorumlamaların bulunduğu büyük ve önemli bir külliyat yer almaktadır. Bu ilk dönem çevirilerinin birçoğu, daha sonraki çevirmenlerin, özellikle de 1260 ve 1280 yılları arasında çalışmış olan William of Moerbeke'nin çalışmalarıyla gölgede bırakılmıştır. Özellikle bu çevirilere, Thomas Aquinas ve diğer büyük skolastik felsefecilerin kullanımı dolayısıyla kilise kurallarına uygunluk statüsü verilmiştir. Fakat yüzyılın başlarından beri, Aristoteles etkisi, felsefenin gelişiminde etkin bir güç olarak yer almıştır.

On üçüncü yüzyıl ise alışılmışın dışında bir fikri enerji ve heyecanın hüküm sürdüğü dönemdir. Bu fikirlerin mayalanması için gerekli olan bağlam, yüzyılın başında ortaya çıkan iki yenilik ile yaratılmıştır. Bunlardan biri yeni üniversiteler diğeri ise yeni dini emirlerdir.

Bologna ve Salerno üniversitelerinin, Avrupa'nın en eski üniversiteleri olduğu iddia edilir. Bologna, 900. Yılını 1988 yılında kutlamıştır ve Salerno da 12. Yüzyıl ortalarında gelişen bir üniversite olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat Bologna'nın 1565 yılına kadar kalıcı bir üniversite binası yoktu, Salerno'nun akademik görkemi de çabucak sönmüştü. Dahası, her iki üniversite de alanında uzman kurumlardı ve sırasıyla biri hukuk diğeri de tıp alanında uzmanlaşmıştı. Kurumsallığın kökleri ise Paris ve Oxford'da yer almaktadır. Paris 1215 yılında kuruluş sözleşmesini onaylatmış ve Oxford da bir yıl öncesinde, Papa'nın elçisi aracılığıyla statüsünü resmi hale getirmiştir.

Esas anlamıyla üniversite, eğer tam zamanlı ve profesyonel olarak bir kurumda eğitim veren ve çeşitli konulardaki bilgi ve kaynakları geliştirmeye çalışan, bu bilgi birikimini öğrencilerine de aktaran, önceden belirlenmiş bir müfredat, öğretim yöntemi ve mesleki standartlar çerçevesinde çalışan insanlar topluluğundan bahsediyorsak, on üçüncü yüzyılda ortaya çıkmış bir yeniliktir. Üniversiteler ve parlamentolar hemen hemen aynı zamanda ortaya çıkmışlardır ve ortaçağ dönemine ait tüm icatların en uzun soluklu olanları arasına girmişlerdir.

Ortaçağda tipik bir üniversite dört fakülteden oluşmaktaydı: uluslararası sanat fakültesi (lisans öğrencileri için) ve üç tane de daha yüksek dereceli ve mesleklere, teolojiye, hukuka ya da tıbba yönelik üç farklı fakülte daha yer almaktaydı. Bu fakültelerdeki öğrenciler kendilerinden yaşça bü-

yük öğretmenlerinin anlattığı dersleri dinleyerek ve ilerledikçe de kendilerinden küçüklere dersler vererek öğrenimlerini devam ettirirlerdi. Bir üniversitede çalışan herhangi bir öğretmen, başka herhangi bir üniversitede de çalışabilirdi ve tüm akademinin en yaygın dil olarak Latinceyi kullandığı bir dönemde, üniversitelerden mezun olanlar özgürce göç edebilirlerdi.

Fakültelerdeki öğretim programları belli ders kitapları çerçevesinde oluşturulurdu. Sanat fakültesinde belli başlı kuralları belirlemek fazlaca zaman almıştır. 1210 yılında, Paris Üniversitesi'ne gelen bir buyruk ile Aristoteles'in doğal felsefe öğretileri üzerine verilen dersler yasaklanmış ve Aristoteles'e ait tüm eserler yakılmıştır. Papa'nın resmi çağrısı ile desteklenmiş olmasına rağmen, bu kınamalar zaman içinde etkisini kaybetmiştir ve 1255 yılına gelindiğinde, Aristoteles'in sadece fizik üzerine eserleri değil, metafizik ve etik öğretileri, daha doğrusu bilinen tüm eserleri müfredatın zorunlu parası haline gelmiştir. Teolojide, derslerin üzerinden anlatıldığı metinler, İncil'in yanı sıra Peter Lombard'a ait *Sentences* adlı eseri de dâhil etmektedir.

Avukatlar, baş kaynak olarak Justinian'ın Roma hukuku toplama eserleri ya da Gratian'ın *Decretals* adlı eserini görmüşlerdir. Tıp fakültelerinde okutulan ders kitapları ise üniversiteden üniversiteye değişmekteydi. Fakülteler arasındaki sınırlar, şimdiki modern üniversiteler arasındaki sınırlarla aynı değildi. Günümüzde felsefi olarak nitelendireceğimiz materyaller, bu sanat fakültelerindeki derslerde okutulduğu gibi günümüze kadar gelmiş ortaçağ teologlarının yazılarında yer almaktadır.

Yaşanılan çağın entelektüel havası, kilise ileri gelenlerinin dini emirlerinin temeli olan Fransiskanlar ve Dominikenler de en az üniversitelerin ortaya çıkışı kadar önemliydi. Assisi'den St. Francis 1210 yılında Papa'nın da onayını alarak, fakir ve gezgin papazlardan oluşan bir topluluğa karşı egemenliğini ilan etmiştir. Ortodoksluğun yorulmaz savaşçısı Aziz Dominik, dua etmek için rahibe manastırları kurdu ve üç tanrı inancına karşı vaaz vermek için de çeşitli fransiskan rahiplerini görevlendirdi. Bu emri 1216 yılında Papa tarafından onaylandı. Fransiskanlar ("Friars Minor", "Grey Friars") ve Dominikenler ("Friars Preachers", "Black Friars") abartılı hayatlar yaşarlardı fakat dünya görüşlerinin başlangıcı Fransiskanlara kıyasla romantik olmaktan çok bilimseldi. Fakat tamamen diğer dünyadan olan fransiskanların ilk nesli akademik olarak en az Dominikenler kadar

başarılı olmuşlardır. 1219 yılında her iki tarikat de Paris Üniversitesinde kurulmuştur. Black Friars 1221 yılında Oxford'a gelirken Grey Friars 1224 yılında gelmişlerdir. 1230 yılında ise her biri orada kendi okulunu kurmuştur. Ortaçağ filozoflarının yoklaması büyük oranda bu iki tarikatten gelmektedir. Seçkin düşünürlerin beşi Aziz Albert, Aziz Thomas Aquinas, Aziz Bonaventure, John Duns Scotus ve William Ockham'dır. Bu isimlerin ilk ikisi Dominiken son üçü de Fransiskandır. On dördüncü yüzyıla geldiğimizde ise, John Wyclif ile fransiskan olmaktan çok dünyevi (ruhani bölge) ruhban sınıfının bir üyesi olan ve benzer yetenekte bir filozof tanımış oluruz. Wyclif'in ortodoksluktan en sonunda kopması onu din tarihçilerinin gözünde, yalnızca din düşünürlerine ait toplulukların üstünlük sahibi olabileceği görüşünün şüpheli bir istisnası haline getirmiştir.

Robert Grosseteste ve Albertus Magnus

On üçüncü yüzyılın üç yenilikçi itici gücü (Aristoteles'in kabul edilmesi, üniversitelerin gelişimi ve dilenci tarikatlarının etkisi) 1235 yılında Lincoln papazı olan oldukça önemli bir İngiliz Robert Grosseteste'nin (1170?-1253) kariyeri boyunca yazdığı eserlerde görülebilir. Grosseteste Oxford'da çalışmış ve bu üniversitenin ilk rektörlerinden biri olmuştur. 1225'den 1230 yılına kadar Oxford okullarında eğitim vermiştir. 1230 yılında yeni kurulmuş olan Fransiskan evine taşınmış ve piskoposluk görevine atanana kadar beş yıl boyunca orada dersler vermiştir. Çeşitli felsefi ve bilimsel eserler yazmanın yanı sıra, Aristoteles'in *Posterior Analytics* eserinin Latince versiyonuna ilk yorumlamayı kaleme almıştır ve görece hayatının son dönemlerinde Yunanca öğrenerek *Nikomakhos'a Etik* eserinin tercümesini yapmıştır.

Grosseteste büyük on üçüncü yüzyıl skolastiklerinden önceki bir nesle aittir ve birçok bilim insanının düşüncesine göre felsefe tarihinden çok bilim tarihinde yer edinmiştir. Analytics üzerine çalışırken gerekli doğruların belirtildiği bir külliyat olarak Aristotelesçi bilim kavramının zorluklarını keşfetmiştir. Aristoteles'in en sevdiği konulardan biri de ay tutulmalarıdır. Bunlar oldukça nadir gerçekleşen olaylar olduğuna göre, haklarında gerekli doğrular olabilir mi? Grosseteste bu soruya gerekli doğruların koşula bağlı bir formda olduğunu ve güneş ile dünya böyle bir konuma geldiğinde, tutulmanın gerçekleşeceğini söyleyerek cevap verir. Daha da önem-

lisi, bu koşula bağlı doğruların bazılarının çıkarım değil deney yoluyla elde edildiğini söyler. Belli bir tür çitsarmaşığının köklerinin yenmesinin safra problemleri getireceğini gözlemleriz. Bu bitkinin kesinlikle müshil ilacı gibi olduğunu söyleyebilmek için, hastalara defalarca yedirilmesi ve müshil ilacı gibi olabilecek diğer bitkilerin de gözlemlenmesi gerekmektedir (*CPA* 214-15, 252-71).

Bu ve diğer bölümler temel alındığında, Grosseteste batı Avrupa'da deneysel bilimin babası olarak görülmüştür. Şüphesiz ki belli ölçüde bilimsel merakı vardı ve bunu da Aristoteles'in metinlerinde yalnızca yaprakların düşmesi, yıldızların parlaması, şimşeklerin neden çaktığı, Nil nehrinin taşması gibi örneklerdeki fenomeni tartışarak göstermiştir. Aynı zamanda astronomi ve meteoroloji üzerine bağımsız bölümler de yazmış (*The Sphere, On Comets*) ve Yaratılış (*Hexaemeron*) üzerine teolojik yorumlarda bulunarak doğal tarih bilgisini gösterme fırsatı bulmuştur. Ortaçağ efsanelerinde, zor sorulara yanıt verebilen bir robot yapma ya da tek bir gecede at üzerinde Roma'ya gidebilme gibi sihirli güçleri olduğundan bahsedilmiştir. Hem Ortaçağ dedikodusu hem de modern takdirler biraz abartılı gibi görünmektedir. *Analytics* üzerine yazdığı yorumlamalardan da anlaşıldığı gibi, insanın bilimsel girişiminin doğası ile ilgili genel görüşü Grosseteste'i Paracelsus ya da Francis Bacon'dan çok Augustinus'a yaklaştırmaktadır.

Ona göre insan bilgisini ilgilendiren beş çeşit evrensel vardır. Bunlardan ilki Tanrı'nın aklında yer alan ebedi nedenlerdir. (Platon bunlara "İdealar" adını vermiştir fakat bunların ayrı maddeler olduğu görüşü de hatalıdır.)

İkinci olarak, Tanrı'nın meleklerin akıllarına yerleştirdiği, Platon'un İdeaları gibi formlar vardır ve bu formlar canlıların eylemleri için paradigma ya da örnek olarak görev alırlar. Üçüncü olarak, dünyadaki nesnelerin cennet gökyüzünde nedensel mantıkları vardır: yıldızlarla ve gezegenlerle ilgili formlar, ayın yörüngesinde olmanın etkilerini ortaya çıkarmak için nedensel bir şekilde işlerler. Dördüncü olarak, dünyevi maddelere ait olan ve onları kendi tür aileleri içinde düzenleyen formlar vardır. Beşinci olarak, nesnelerin tesadüfi formları vardır ve bu formlar bağlı bulundukları maddelerle ilgili bilgi sağlarlar (*CPA* 224, 142-8).

Bilim ve metafiziğin yakından ilişkili olması Grosseteste'in en orijinal katkılarından biri olan ve hem *Hexaemeron* adlı eserinde açıklanan hem de

On Light başlıklı ayrı bir bölümde ele alınan ışık teorisidir. Ona göre ışık yaratılan ilk maddi formdur. İlk madde ile bir araya gelerek basit boyutsuz bir madde haline dönüşür. Zamanın ilk anında bu basit madde evrenin en uzak noktasına kadar yayılır ve üç boyutluluğu yaratır. En dıştaki bölge olan gökyüzünden başlayarak ve dokuzuncusu ayın bölgesi olan farklı dokuz bölge daha yaratarak içeriye döner. Bu bölgeden yayılan ışık dünyaya ulaşır ve yaklaşma esnasında ateş, hava, su ve toprak şeklinde dört dünyevi bölge yaratır ve bu bölgelerin elementleri de orada oluşur.

Şimdiye kadar elimizde fiziksel bir teori var fakat Grosseteste bir kez daha teolojinin alanına kayar. Işık ilahi doğayı en yakından taklit eden doğal özdür. Tanrı gibi o da kendi içinden, yardımsız olarak yaratır ve yine Tanrı gibi tek bir noktadan evreni doldurabilir (*Hex.* 8. 4. 7). Yaratılmış olan her şeyin içinde saf form ve saf eyleme en yakın olandır (*Hex.* 11. 2. 4). Aslında Tanrı'nın kendisi de sonsuz ışıktır ve melekler de tinsel ışıktır. Tanrı, madde ile bir araya gelerek değil bütün formların sembolü olarak her şeyin evrensel formudur. Yalnızca Tanrı'nın ışığı sayesinde yüce Doğru olan insan zihni her türlü doğruya erişebilir.

Metafizik ve bilim, aynı zamanda ilk Alman filozof olan Albertus Magnus'un eserlerinde de iç içe geçmiştir. Albertus'un çalışmalarında bilim daha önemli bir yere sahiptir. On üçüncü yüzyılın ilk yıllarında Swabia'da doğan Albertus Padua'da sanat üzerine çalışmış ve 1223 yılında Dominiken olmuştur. 1245 yılından 1248'e kadar Paris'te teoloji eğitimi vermiştir. Öğrencileri arasında, kendisiyle birlikte 1248 yılında Köln'e götürerek yeni çalışma okulu kurduğu genç Thomas Aquinas da vardır. O zamandan itibaren, Alman Dominikenlerin yöneticisi (1254-7), Ratisbon piskoposu (1260-2) ve IX. St Louis'in seferinde papaz olarak görev yaparken yer değiştirmesinin dışında, Köln 1280 yılında ölene kadar Albertus'un ana üssü olmuştur.

Albertus, Aristoteles'in yeni çevrilmiş eserlerini en içten şekilde karşılayan ilk skolastik olmuştur. Bir teolog olarak Lombard'ın *Sentences* adlı eserini yorumladıktan sonra Aristoteles'in *Etik*, *De Anima*, *Metafizik* adlı eserine de yorumlar yazmış ve İbn Rüşd'ün satır satır yorumlarından çok İbn Sina'nın uzun paragraflar halindeki yorumlama tarzını seçmiştir. Aristoteles'in *Politics* eserine ilk Latince yorumlamaları yazan yine kendisidir. Albertus oldukça üretken bir yazardı ve çalışmalarının eleştirileri

halen devam etmektedir ve şimdiye kadar bu eleştiriler otuz sekiz cilde kadar çıkmıştır. Yunan, Arap ve Yahudi yazarlarının geniş çapta kitaplarını okumuş ve önceki öğrenmelere dair ansiklopedik bilgiler edinmiştir. Zihni de kesin olmaktan çok üretkendir ve öğrencisi Aquinas'ın uyarılarına rağmen *Liber de Cusis* gibi çeşitli sahte-Aristotelesçi çalışmayı da gerçek olarak kabul etmişti ve bu da Aristotelesçiliğinin, Neoplatoncu bir renk de barındığı anlamına gelmektedir.

Sonradan gelen Ortaçağ Aristotelesçilerinin aksine Albertus, Aristoteles'in doğanın ampirik ve deneysel gözlemine ilişkin merakını da paylaşmıştır. Bilimsel araştırma amaçlı olarak sebzeler, bitkiler ve meyveler üzerine bölümler yazmış ve *On the Nature of Places* adlı coğrafik bir metin hazırlamıştır. Emsallerinin arasında çok rastlanmayan bilimsel araştırma hevesi yüzünden, Grosseteste gibi ölümünden sonra simyacı ve sihirbaz gibi sıfatlarla anılmıştır. *The Secrets of Women* ve *The Secrets of the Egyptians* gibi taklit ve merak içeren eserlerin bir kısmı da ona atfedilmiştir.

Aziz Bonaventura

Fransiskan tarikatının, Dominiken tarikatına göre ilk başlarda daha gizemli ve daha az skolastik olması gibi ilk büyük Fransiskan filozofu da Dominiken filozofu Albert'a kıyasla daha çok Augustinus tarzı daha az Aristoteles tarzı benimsemiştir. İtalyan bir hekimin oğlu olan Fidanza'lı John 1221 yılında Viterbo yakınlarında doğmuştur. Daha küçük bir çocukken hastalanmış, iyileştiği zaman ailesi bunun Aziz Francis sayesinde olduğunu düşünmüştür. 1240 yılında adı Bonaventura'ya çevrilmiş ve Fransiskanların arasına katılmıştır.

Bonaventura 1243 yılında Paris'e gitmiş ve henüz profesörken Fransiskanlara katılan laik İngiliz papazı Hales'li Alexander altında çalışmıştır. Alexander Fransiskan okulunun ilk müdürüdür ve Peter Lombard'ın *Sentences* adlı eserini standart teolojik ders kitabı olarak tanıtan da yine kendisidir.

Öğrencilerinden de fazlaca yardım alarak bütün Aristoteles külliyatının bilgisini gösteren ve teolojik bir sentez olan *Summa Halesiana*'yı kaleme almıştır ve bu eser 1245 yılında ölene kadar sonraki Fransiskanlar tarafından da ders kitabı olarak kullanılmıştır.

Bonaventura öğretmenlik lisansını 1248 yılında almış ve *Sentences* üzerine kendi yorumlarını yazmıştır. 1253 yılında Paris Fransiskan okulunun başkanı olmuş ve üniversitede yaşanan zorluklar görevini yerine getirmesine zaman zaman engel olsa da onu yıldırmamıştır. Bu süreç boyunca *Breviloquium* adlı bir teoloji ders kitabı yazmıştır. Dört yıl sonra bütün tarikatın genel başkanı olmuş ve Aziz Francis'in ölümünden sonra Fransiskan ruhunun gerçek savunucuları olduklarını iddia eden farklı kişiler ile uğraşma görevini de üstlenmiştir. Tarikatı yeniden bir araya getirmiş ve düzenlemiş olmanın yanı sıra Aziz Francis'in hayatına dair iki eser hazırlamıştır ve bunlardan birini tek resmi biyografi olarak seçip diğerlerinin yakılmasını emretmiştir. Elbette ki bütün Fransiskanlar onun bu reformlarını iyi karşılamadı: "Paris, Assisi'yi yok ediyorsun" şeklinde itirazlar gelmiştir. Fakat Bonaventura'yı temelde akademik ve yönetici sıfatlarıyla görmek oldukça yanlıştır. Genel başkan olma sorunlarının arasında *The Journey of Mind to God* adlı gizemli bir eser hazırlamış ve bu eser günümüzde en çok bilinen çalışması haline gelmiştir. Eser, Alvernia dağında Aziz Francis'in kedisine görünmesi ve burada, İsa'nın yaralarının bir benzerinin kendi vücuduna da kazınması şeklindeki stigmata'yı alması ile ilgili yorumlamalardan oluşmaktadır.

Bonaventura'nın yönetimsel yetenekleri oldukça takdir görmüştür ve 1265 yılında Papa tarafından York psikoposu olarak seçilmiştir. Bu görevden muaf tutulmasını istemiş ve böylece Canterbury'li Aziz Anselmus'a felsefe tarihi konusunda rakip olabilme şansını da kaybetmiştir. Fakat 1273'de Albano başpiskoposu olma görevini reddedememiştir. O yılda son çalışması olan *Collationes in Hexameron*'u yazmış ve yaratılışın ilahi yorumlamalarıyla ilgilenmiştir. Bir yıl sonra Batı ve Doğu Kiliselerinin birleşimini (kısa süreli) sağlayan vaazı verdiği Lyons Konseyinde ölmüştür.

Bonaventura, Latin Ortaçağ dünyasının aksine, yazılarında açık bir şekilde Platoncu olduğunu belirtir. Aristoteles'in, Platon'un İdealar Teorisini eleştirmesi, ona göre kolaylıkla çürütülebilir. İdealar teorisini reddetmekle başlayan ilk hata Aristotelesçiliğin diğer hatalı tezleri ile devam etmektedir. Kaderin olmaması, dünyanın sonsuz olması, yalnızca tek bir zihnin olması, kişisel ölümsüzlüğün olmaması ve bu yüzden cennet ve cehennemin de olmaması gibi hatalı tezler devam etmektedir (*CH*, vision III. 7).

Bonaventura yine de İdeaların ilahi aklın dışında var olduğuna inanmamıştır, onlar "dışsal nedenlerdir" ve canlıların var oluşunun nasıl düzenlendiğini örnekler. Doğal dünyadaki maddi nesneler olmadan bunlar, insan bilgisinin temel nesneleridir.

Bonaventura'nın yazılarında, Grosseteste'de olduğu gibi, ışık kavramı merkezi bir konumdadır. Ruhu aydınlatan dört farklı ışık vardır. İlki, mekanik becerilerden oluşan aşağı derece ışıktır. Bu "ışık" yalnızca metafor içinde kendini gösterir. Daha sonra duyu-algılamalarının ışığı vardır. Burada da metaforun ötesine geçeriz. Her duyu farklı yoğunluktaki ışıkların alıcısıdır: görmek bunu saf olarak algılar, duymak hava ile karışık olarak algılar, tatmak sıvı ile karışık olarak algılar ve bu böyle devam eder. Üçüncü olarak, zihinsel doğrunun aranmasında bize kılavuzluk eden ışık vardır. Bu ışık felsefenin üç alanını aydınlatır. Mantık, fizik ve etik söz konusu alanları oluşturur. Son olarak, yüce ışık aklın kurtarıcı doğruyu algılamasını sağlar. Bu da Kutsal Kitapların ışığıdır. Augustinus gibi, Bonaventura da rakam sembolizmine düşkündür ve bir kişi eğer felsefenin her bir dalını ayrı bir ışık olarak ele alırsa, o zaman bu ışıkların sayısı altıyı bulur ve bu da yaratılışın altı gününe paraleldir. "Bu hayatta altı aydınlanma vardır ve her biri kendi şafağına sahiptir çünkü bütün bilim yok edilecektir. Bu nedenden dolayı yedinci bir gün olarak dinlenme günü vardır ve bu günde hiç akşam olmaz, zaferin aydınlanması hep vardır" (*PMA* 461-7).

Yalnızca diğer bir hayatta, kutsanmış olan Tanrı'yı yüz yüze gördüğünde insan aklı ebedi nedenlerle, Tanrı'nın aklındaki İdealarla doğrudan tanışmış olacaktır. Fakat şimdiki hayatta, güneşin kendisine doğrudan bakamasa da onun aracılığıyla her şeyi görmesi gibi, yansıyan kendi ışıkları sayesinde gerekli ve sonsuz doğruların bilgisine ulaşırız. Bu türden bilgiye duyular ve deneyim aracılığıyla ulaşırız fakat insan zihninin yaratılmış ışığı bu nesneler hakkında herhangi bir kesinliğe ulaşmak için yeterli değildir. Herhangi bir şeyin gerçek doğrusuna ulaşmak için ihtiyaç duyduklarımızın yanı sıra ilahi aydınlanmaya da ihtiyaç duyarız (II *Sent.* 30. 1; Sermo IV. 10. V). Bilgi ve inanç aynı kişi içinde yan yana yer alabilirler.

Bonaventura Aristoteles'in çalışmalarına aşinadır fakat onunla ilgili yönelimi daha çok hatalarını çürütme amaçlıdır. Ona göre hem dünyanın yaratılmış olduğunu hem de her zaman var olduğunu kabul etmek imkânsızdır. Aynı şekilde, Philoponus ve Mütekellimun tarafından da kullanılan-

lara benzer bir dizi düşünce önermiş ve dünyanın zaman içinde bir başlangıcı olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır (II *Sent.* 1. 1. 1. 2. 1-3).

Bonaventura Aristoteles'in aracı ve alıcı zihniyet ayrımlarını kabul eder fakat bunların her birinin bireysel olarak kişinin araçları olduğunu da söyler. Aristoteles'in Arapça yorumcuları bunu özgün ayrı bir aracı zihnin işlemesine bağlarken Bonaventura bunu Tanrı'nın doğrudan aydınlatmasına bağlar. Her bir birey kişisel zihinsel bir kapasiteye sahip olduğundan, her birimiz kişisel olarak ölümsüzüzdür ve bu hayatta yaptıklarımızdan dolayı ölümden sonra sorumlu tutulacağız.

Bonaventura Aristoteles hilomorfizmini ve insan ruhunun, insan bedeninin bir formu olduğu düşüncesini kabul eder. Bunu kullanarak Arap monofizmine de karşı çıkar: "insan bedenleri farklı olduğundan, o bedenlere bilgi veren mantıklı ruhlar da farklı olacaktır" (*Brev.* 2. 9). Fakat Aristoteles'in aksine, İbn Gabirol gibi hilomorfizmin yapısını ruhun kendisine uygular. Tanrı dışındaki her şey, ona göre madde ve formdan oluşmuştur hatta bedenleri olmayan melek ruhlar bile "ruhsal madde" içerirler. Bonaventura ruhun maddeyi de içerdiğini kabul ettiğinden, bireylerin bedenden ayrılmış ruhlarının yaşamaya devam etmesi ile maddenin bireyleşmenin ilkesi olduğu şeklindeki yaygın olarak kabul edilen tezi birleştirmede başarılı olmuştur. Bu şekilde, Aquinas gibi bedenden ayrılan ruhun tamamen manevi olduğunu savunanların yaşadığı zorluktan da sıyrılmıştır. Ayrıca "ruhani madde" kavramının terimler içinde basit bir çelişki olmaması için dikkatli bir şekilde açıklanması gerekmektedir.

Thomas Aquinas

Thomas Aquinas, İtalya'nın Roccasecca kentinde, muhtemelen 1225 yılında feodal asillerden bir ailede doğmuştur. 5 yaşındayken babası tarafından Monte Cassino'nun en büyük manastırının Benedik rahipleri tarafından büyütülmek üzere gönderilmiştir. Manastır, II. Frederick imparatorluğundaki Papal States ve Napoliten krallık arasındaki sınırdaydı ve Thomas'ın ilk çalışmaları, Papa ve imparator arasında çıkan tartışmalar süresince binası işgal edildiğinde, 1239 yılında sona ermiştir. Evde geçirdiği dönemin ardından yeni kurulan Napoli Üniversitesinde liberal sanat

çalışmıştır. Burada Aristoteles mantığı ve fiziği ile tanışmış ve İrlandalı Peter ile birlikte çalışmıştır.[1]

Thomas, 1244 yılında, ailesinin karşı çıkmalarına ve Benedik manastırında sosyal açıdan daha kabul edilebilir bir meslek seçmesini istemelerine rağmen Dominiken rahibi olmuştur. Paris'e göç ederek aile baskısından kaçmaya çalışmış fakat yolda kaçırılmış ve çeşitli aile kalelerinde bir yıldan fazla ev hapsine mahkûm edilmiştir. Hapisteki zamanını iki kısa mantıksal eser, yanlı düşünceler üzerine el kitabı ve modal önermeler üzerine bir parça yazarak geçirmiştir.

Aquino ailesi, onun Dominiken tarikatına katılma fikrini değiştirememiştir. Hücresine bir hayat kadını göndererek onu ayartmaya çalışmak da yalnızca bakir bir hayat sürme düşüncesini kuvvetlendirmiştir. Biyografisini yazanların anlattığına göre bu sayede, bir kişinin yılandan sakınması gibi kadınlardan sakınmıştır. Bir süre sonra salıverilmiş ve Paris'e doğru yolculuğuna devam etmiştir. Orada Albertus Magnus'un öğrencisi olmuştur. Ailesi bir kez daha seçtiği kariyer yolunu değiştirmeye çalışmıştır. Papa'dan özel bir izin alarak hem Dominiken hem de Monte Cassino manastırında başrahip olmasını sağlamışlardır. Thomas bu teklifi reddetmiş ve Albertus'un peşinden Köln'e kadar giderek Aristoteles ile ilgili dersleri dinlemiştir. Öğrenciyken, suskunluğu ve şişmanlığı yüzünden "aptal öküz" takma adına maruz kalmıştır. Albertus onun büyüleyici yeteneklerinin kısa sürede farkına varmış ve bu aptal öküzün kükreyerek dünyadaki boşlukları dolduracağını tahmin etmiştir.

Aquinas, 1252 yılında Paris'e taşınmış ve teoloji alanında uzmanlaşmak için çalışmalara başlamıştır. Öğrenimi sırasında İncil ve Peter Lombard'ın *Sentences* adlı eseri üzerine dersler vermiştir. *Sentences* üzerine yazdığı yorum günümüze ulaşmış ilk önemli eseridir ve onun orijinal dehasını da gözler önüne sermektedir. Aynı dönemde Aristoteles metafiziği üzerine, İbn Sina'dan da oldukça etkilenerek *De Ente et Essentia* [Öz ve Varoluş Üzerine] adlı bir el kitabı yazmıştır. Eserin boyutunun aksine etkileri oldukça büyük ve derinden olmuştur. 1256 yılında ise teoloji uzmanı olarak yaşamına devam etmiştir.

---

1 Aquinas'ın hayatına dair değerlendirmelerimde şu iki esere çok şey borçluyum: J. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino* (Oxford: Blackwell, 1974) ve J. P. Torell, *Saint Thomas Aquinas*, (Washington: Catholic University of America Press, 1996).

Dominiken tarikatı Paris'teki teolojinin on iki sandalyesinden ikisine sahipti. Rahipler geleneksel ruhban sınıfı arasında popüler değildi ve üniversite de 1252 yılında sandalyelerinden birini daha kapmaya çalışmıştır. Ardından devam eden çelişkili durumlarda da birçok profesör greve gitmiş ve Aquinas'ın ilk dersleri bu grevi kırma amacıyla verilmiştir. Fakat sandalyeye sahip olmaya devam etmişler ve Aquinas uzman olduktan kısa süre sonra bu göreve atanmıştır. Açılış konuşmasında ise anti-Dominiken duygular o kadar zirveye ulaşmıştır ki manastır, kraliyet askerlerinden oluşan kalıcı bir muhafız ordusuna ihtiyaç duymuştur. Aziz Bonaventura ve Fransiskanlar da aynı dönemlerde benzer sorunları yaşamışlardır.

Aquinas üç yıl boyunca Fransa'da kalmış ve Matta İncili ile Yeşayah kitabı üzerine dersler vermiştir. Profesör olarak öğrencilerin formal anlaşmazlıkları denetlemek onun göreviydi ve bunların ilki olan *Quaestiones Disputatae* [Doğru Üzerine Tartışmalı Sorular] eserinin konusu ile birlikte, kendi yönettiği bu tartışmaların metinlerine de sahip olmuş oluyoruz. Aslında burada farklı konulara değinilmiştir: Tanrı, melekler ve insanların içindeki doğru ve doğrunun bilgisi; yazgı ve kader; lütuf ve haklı çıkarma; mantık, bilinçaltı ve özgür irade; duygu, hipnoz, kehanet, eğitim ve daha birçok konu tartışılmıştır. Bu koleksiyon 253 adet "makaleler" denilen kişisel tartışmadan oluşur ve kendi içlerinde yirmi dokuz "soru" şeklinde gruplanırlar. Bu serilerin metni yaklaşık yarım milyon kelimeden oluşmaktadır.

Bu yapılanmış tartışmaların yanı sıra Ortaçağ müfredatı, uzmanlara çeşitli "dermece" tartışmayı ele alma görevini de yüklemektedir. Bunlar seyircilerden herhangi birinin herhangi bir konuda soru sorabildiği hazırlıksız tartışmalardır. Advent ve Lent şehirlerinde düzenlenen bu tartışmalar uzman kişi için pişmanlık verici bir deneyimdir. Aquinas'ın Paris dönemlerinden günümüze gelmiş dermecelerden bazıları dilenci tarikatları ile ilgili zıtlıklara odaklanan konularla ilgilidir. Örneğin "Rahipler bedensel iş yapmakla yükümlü müdür?" sorusu bunlardan biridir. "Cehennemde gerçek solucanlar var mıdır?" şeklinde olan daha az etkili sorular da vardır. Bu zamanın son mirası, Boethius'un *Kutsal Üçleme Üzerine* kaleme aldığı bitmemiş yorumdur ve burada doğal bilim, matematik ve metafizik arasındaki ilişki, bu disiplinler maddeden soyutlanma derecesi artacak şekilde bir hiyerarşi içinde yer alarak anlatılır.

Aquinas, 1259 yılında Paris'deki profesörlük görevinden vazgeçmiş ve zamanını İtalya'da geçirmeye başlamıştır. IV. Urban 1261 yılında Papalık görevine geldiğinde, papalık sarayı Orvieto'ya taşınmış ve Aziz Thomas da oraya gitmiştir. 1260'lı yılların başında Orvieto, Roma ve Viterbo'da öğretmenlik yaparak Papa ile birlikte bilim insanlarıyla, diplomatlarla ve misyonerlerle bir araya gelmiştir. IV. Urban sarayında Aristoteles'in en düzgün çevirmenlerinden biri olan Moerbeke'li William ile tanışmış ve filozofun en önemli çalışmaları üzerine çok önemli yorumlar serisi ile sonuçlanan verimli bir ortaklık ortaya çıkmıştır. Aziz aynı zamanda Papa Urban tarafından özellikle Christi Külliyatının yeni daveti için komünyon oluşturmanın yanı sıra dua ve ilahi yazarı olarak görevlendirilmiştir. Komünyon ayininin kutsallığı onuruna 1264 yılında kanunlaşmış ve Katolik inancına göre ekmek ve şarap İsa'nın bedeni ve kanına dönüşmüştür.

Aziz Thomas'ın görevi süresince yazdığı ilahiler Katolikler arasında popüler olarak kalmaya devam etmiş ve Matta'nın ardından gelen *Lauda Sion*, dönüştürme doktrinini şaşırtıcı derecede canlı ve şarkı halinde bir kıta haline getirmiştir.

Aziz Thomas'ın hayatının ara dönemindeki en önemli başarısı *Summa Contra Gentiles* [Kâfirlere Karşı] adlı, Paris'ten ayrılmadan hemen önce yazmaya başladığı ve 1265 yılında Orvieto'da tamamladığı eserdir. Başlığını edebi anlamda çevirmek istersek "İnanmayanlara Karşı Özet" şeklinde bir ifade kullanılabilir ve İngilizce çevirilerinde en sık kullanılan başlık *Katolik İnancının Doğruluğu Üzerine* şeklindedir. Şimdilerde bilim insanları tarafından eleştirilen on dördüncü yüzyıl geleneğine göre bu kitap misyonerlerin el kitabıdır ve İspanya ile Kuzey Afrika'da Hıristiyan olmayanları bu dine döndürmeye çalışan İspanyol Dominiken Penafort'lu Reymon'un isteği üzerine yazılmıştır.

Bu hikâyenin doğrusu ne olursa olsun, kitap Aziz Thomas'ın diğer önemli eserleri ile kıyaslandığında ilk sıradadır (dört kitaplık seride diğer üçünden öndedir) ve Hıristiyan doktrini hem de Aristoteles felsefesine hâkim Yahudi ve Müslüman düşünürler tarafından kabul edilebilecek felsefi önermeler taşıması açısından diğer eserlere kıyasla yine ilk sıradadır. Thomas metodunu şöyle açıklar:

> Müslümanlar ve paganlar, Yahudilere, Eski Ahit'e başvurarak karşı çıkmamız ve kâfirlere de Yeni Ahit ile karşı koymamız gibi, onları

> çürütmek için kullandığımız herhangi bir Kutsal Kitabın otoritesini kabul etme konusunda bize katılmazlar. Bu insanlar ikisini de kabul etmez. Bu yüzden bütün insanların inanmak zorunda olduğu doğal nedene başvurmak zorunda kalırız. (*ScG* 1. 2)

Bu eser, bu sebepten dolayı vahiy teolojisinin değil, felsefenin bir dalı olan doğal teolojinin ürünüdür.

Kâfirlere Karşı, tartışma kayıtlarından oluşmaz ve bilimsel bir eserdir. Yüz ya da daha fazla bölüme sahip olan dört ciltten ve toplamda yaklaşık 300.000 kelimeden oluşmaktadır. İlk cilt, vahiy aracılığıyla yardımsız olarak bilinen Tanrı'nın doğası ile ilgilidir. İkincisi yaratılmış dünya ve Tanrı tarafından oluşturulması ile ilgilidir. Üçüncüsü mantıklı canlıların Tanrı ile nasıl mutluluğa ulaştıklarını anlatır ve böylece etik konuları da geniş bir şekilde ele alır. Dördüncüsü özellikle Kutsal Üçleme, Yeniden Diriliş, kutsal ayinler ve azizlerin İsa'nın gücü sayesinde en son yeniden hayat bulmaları gibi Hıristiyan doktrinlerine adanmıştır. Aquinas ilk üç kitapta kutsal ve kiliseye ait metinleri örnek olarak kullanır ve asla tartışmayı başlatıcı öncüller olarak ele almaz.

Aquinas, *Kâfirlere Karşı* adlı eserin tamamlanmasının ardından Roma'ya giderek Aventine'de Sta. Sabina Kilisesine bağlı Dominiken kurumunu kurdu. Orada idareci uzman olarak çalışırken bir kez daha tartışmaları yönetme görevini üstlenmiştir. Bunların üç gurubu vardır. On tanesi *Tanrının Gücü Üzerine* (1256-6) adlı eseri ve *Kötülük Üzerine* (1266-7) adlı kısa serileri ve *Ruhani Varlıklar Üzerine* adlı eseri oluşturur. Bu sorular genel olarak *Doğru Üzerine* başlıklı daha eski bölümlerden içerik olarak daha az derinliğe sahiptir. Bu da büyük ihtimalle Roma'da küçük bir evde yer alan öğrencilerin Paris Üniversitesindeki öğrenciler kadar zeki olmamalarından dolayıdır. Fakat güç üzerine soruların üçüncüsü yaratılış konusunda on dokuz makaleden oluşur ve en yüksek derecede merakı gideren içeriğe sahiptir. Thomas aynı dönem boyunca inanç, umut ve hayırseverlik erdemleri etrafına kurulmuş teolojinin özeti için de çalışmaya başlamış fakat bitirememiştir.

Aquinas Roma'da iken Aristoteles'in çalışmaları üzerine hâkim yorumlar serisi oluşturmaya başlamıştır. Bunlardan ilki *De Anima* üzerinedir ve Aristotelesçi bilimsellik ile geçen yüzyıllardan sonra hala uzmanlar tarafından danışılmaya değer bulunmaktadır. Bunun ardından, belli olmayan

bir tarihte, *Fizik* üzerine yorumlar yazmıştır. Fakat Roma hükümdarlığının belki de oradaki öğretmenlik deneyimini de geçen en önemli gelişmesi Aquinas'ın, başyapıtı olan *Teolojiye Dair* adlı eser üzerinde çalışmaya başlamasıdır.

Teolojiye Dair yoğun bir çalışmadır ve yaklaşık 2 milyon kelimeden fazlasına sahip olmakla birlikte ilkinin büyük bir kısmı Sta. Sabina'da yazılan üç bölüme ayrılmıştır. Tarz olarak *Kâfirlere Karşı* ve *Tartışılan Sorular* arasında bir yerdedir. Canlı skolastik tartışmaların bir kaydı değildir fakat tartışma gibi, bölümlere değil sorulara ve makalelere ayrılmıştır. Yine de, Aquinas'ın makalenin gelişme kısmında ele almayı istediği konuma karşı gerçek bir tartışmayı ortaya koyan tezi savunan ya da o teze karşı çıkan çoklu tartışmalar yerine bir giriş dizisi (genellikle bir tirat) yer alır. Bu giriş bölümü *Videtur quod non* (Böyle görünmemektedir) şeklinde ifade edilebilir. Bu itirazların ardından genellikle otoriter bir metin alıntılanarak diğer taraftan bir görüş gelir ve "Sed contra" (Bir diğer yandan) şeklinde devam eder. Bundan sonra, makalenin gelişme bölümünde, Aquinas kendi konumunu ve onu destekleyen nedenleri paylaşır. Her makale, giriş itirazları bölümünde ortaya konan zorlukların çözümü ile biter.

Bu metot modern okuyucuya ilk başta zor gibi gelse de, bir filozofun her şeyi olduğu gibi kanıksamasını engellemek için güçlü zihinsel disiplin sağlar. Aziz Thomas, bunu uyarlayarak kendisine "Kimi neye ikna etmeliyim ve diğer tarafta söylenebilecek en güçlü şeyler nelerdir? Sorusunu sormaktadır.

Summa'nın yapısını örneklemek için, en kısa makalelerinden biri olan, İlk Bölümün onuncu makalesinde yer alan on dokuzuncu "Tanrı özgür iradeye sahip midir?" sorusunu ele alalım:

Tanrı'nın özgür iradesi yok gibi görünmektedir.

1. Aziz Jerome, Kayıp Çocuk üzerine verdiği vaazda, "Tanrı günahkar olmayan ve olamayacak olan tek kişidir ve diğer her canlının özgür iradesi olduğundan, suç işlemeye meyillilerdir."
2. Dahası, özgür irade akıl gücüdür ve iyi ile kötü de ona göre seçilir. Fakat Tanrı, daha önce de söylendiği gibi asla kötülüğe niyet etmez. Bu yüzden de Tanrı içinde özgür irade yoktur.

Fakat bir diğer taraftan, Aziz Ambrose, İnanç üzerine kaleme aldığı kitabında şunu söyler: "Kutsal Ruh niyet ettikçe insanlara hediye-

> ler bahşeder, bu da herhangi bir gereklilikten kaynaklanmaz, onun özgür iradesinin kararıyla oluşur."
>
> Buna cevap olarak gereklilik ya da doğal içgüdü yüzünden istemediğimiz diğer şeyler açısından özgür iradeye sahibizdir. Örneğin mutlu olma isteğimiz, özgür irade değil doğal içgüdü sonucunda gelişir. Bu nedenden dolayı, doğal içgüdüleri yüzünden belli yönlere giden diğer hayvanlar özgür irade ile hareket eder diyemeyiz. Şimdi Tanrı, yukarıda da gösterildiği gibi gereklilikten kendi iyiliğini ister ve böylece gereklilikten istenmeyen bu şeyler açısından, özgür iradesini kullanmış olur.
>
> İlk itiraz için Aziz Jerome'un Tanrı'yı hem özgür irade hem de günah işleme özgürlüğünün dışında bırakmak istediği söylenebilir. İkinci itiraz için ise, gösterildiği gibi ahlaki kötülük Tanrı'nın her şeyi isteyebilmesi ve ahlaki açıdan kötü bir durumun oluşmasını istemesinin imkansızlığı açısından ilahi iyiliğin oluşmasını istememe olarak tanımlanmaktadır. Fakat bu zıtlıklar arasında bir seçeneği vardır çünkü günah işlemeden oturmaya ya da oturmamaya karar verebileceğimiz gibi bir şeyin olmasını ya da olmamasını isteyebilir. (*ST* 1. 19. 10)

Teolojiye Dair Savunma, kendi tarzında felsefi yazın alanında bir şaheserdir. Kişi Ortaçağ Latincesinin sözcük dizilimine ve skolastik jargonun teknik detaylarına alışırsa, bu tarzı akıcı, canlı, halkın içinden ve makul bulabilir. Çalışmada neredeyse hiç retorik kullanılmamıştır ve Thomas egosunun da araya girmesine asla izin vermemiştir.

Teolojiye Dair Savunma'nın İlk Bölümü, *Kâfirlere Karşı* adlı eserin ilk iki kitabıyla aynı temeli kapsamaktadır. İlk kırk üç soru Tanrı'nın varlığı ve doğası ile ilgilidir. Thomas, muhtemelen inançsız felsefi bir izleyici grubu yerine Katolik teoloji öğrencileri için yazdığından, Kutsal Üçleme doktrinini, ilahi sıfatları tanımladıktan hemen sonra, inancın gizemleri üzerine ayrı bir kitapta anlatmadan sunabilir. Fakat yalnızca vahiy yoluyla elde edilen akıl ve doğru aracılığıyla keşfedilebilen doğrular arasında ayrım yaparken oldukça dikkatlidir. Ardından yaratılışın metafiziği ile ilgili beş uzun soru gelir ve bunlardan da sonra meleklerin doğası ile ilgili on beş soru yer alır. İnsan doğası üzerine olan bölüm (qq. 75-102) modern oku-

yucuya göre kitabın en can alıcı noktasıdır.[2] Daha önceki çalışmalarının ikinci kitabındaki ilgili bölümlere göre daha dolu ve sistematiktir. Ayrıca Aristoteles'in psikolojisinin Arapça yorumlarına getirdiği eleştirilere daha az yer vermiştir.

Summa'nın İlk Bölümünü yazarken *Krallık Üzerine* adlı siyasi bir esere de başlamış ve kralların rahiplere bağlı olduğunu ve papanın hem laik hem de ruhani bir üstünlük sahibi olduğunu kesin bir dille belirten ve laik hükümetlere kılavuzluk edebilecek bir anlatım sergilemiştir. Aquinas öldüğünde henüz bitmemiş olan bu eser, tarihçi Lucca'lı Tolomeo tarafından tamamlanmıştır.

Aquinas, 1268 yılında, Napoli başpiskoposu olma davetini geri çevirdikten sonra Paris'e geri çağrılmış ve burada dilenci tarikatlarının yeniden düşmanlık nesnesi olduğunu görmüştür. Daha da önemlisi, Aristotelesçi fikirler bir grup sanat profesörü olan ve Katolik ortodoksluğu ile uyumsuz olan Arapça yorumlamaları takip eden "Latin İbn Sinacılar" tarafından çürütülmekteydi. Aquinas, *Aklın Birliği Üzerine* ve *Sonsuz Dünya Üzerine* adlı iki tartışmalı eser oluşturdu. Bu eserlerde uzun zamandır söylediği fikirlerini yineledi ve hem alıcı hem de aracı zihnin bireysel olarak kişilerin araçları olduğunu ve dünyanın zaman içinde başlangıcının felsefi tartışmalarla ne kanıtlanmış ne de çürütülmüş olduğunu vurguladı.

Bu çelişkiler Thomas'ı, Ortodoks inançlarına uymayan Aristotelesçiliğin en iyi panzehrinin, Aristoteles sisteminin tamamına ait bilgiden geçtiğine ikna etmiştir ve bu yüzden Aristoteles üzerine yorumlarına devam etmiştir.

Bu süreç boyunca Aristoteles'in iki mantıksal eserinden biri olan *Nikomakhos'a Etik* adlı eserin tamamına, *Metafizik* eserinin de on iki kitabına satır satır yorumlar yazmaya devam etmiştir. Hasar görmüş el yazması metinlerin çok da düzgün olmayan çevirileri üzerine temellendirilmiş olsa da bu yorumlar, modern Aristoteles yorumcuları tarafından bile hala değerli sayılmaktadır.

İkinci Paris hükümdarlığı süresince, Aquinas'ın en önemli eseri *Teolojiye Dair Savunmanın* İkinci Bölümüydü. Bu bölüm, toplam üç bölüm içinde en uzunuydu ve kendi içinde kısımlara ayrılmıştı. İkinci Bölümün ilk kıs-

2 Daha fazlası için bkz. bu kitap Bölüm 6.

mı (*Prima Secundae,* 1a 2ae) ve ikinci kısmı (*Secunda Secundae,* 2a 2ae) şeklinde isimlendirilmiştir. Bunlar, *Kâfirlere Karşı* adlı eserin üçüncü kitabındaki ana konuya denk gelmektedir fakat daha doludur ve Aquinas'ın eşzamanlı olarak yorumlamaya devam ettiği *Nikomakhos'a Etik* eserine de çok şey borçludur.[3]

Prima Secundae, Aristoteles'in çalışması gibi insan hayatının nihai sonunu ya da amacını sorgulayarak başlar. Aristoteles gibi Aquinas da nihai sonu mutluluk ile bağdaştırır ve yine onun gibi mutluluğun zevk, zenginlik, onur ya da bedensel iyilikle eşit tutulamayacağını fakat özellikle de zihinsel erdem ile uyumlu hareketler içinde var olması gerektiğini vurgulamaktadır. Aristoteles'in mutluluğa erişme şartlarını sağlayan zihinsel eylemler Tanrı'nın özünün kavranmasında tamamen bulunabilir. Mutluluk şimdiki hayatın sıradan şartlarında kusursuz olarak kalmalıdır. Gerçek mutluluk, Aristoteles'in şartlarında bile cennetteki kutsanmış ruhların içinde bulunabilir. Azizler de zamanı geldiğinde mutluluğu tadacak ve Aristoteles'in hayal edemediği şekilde bedenleri zaferle yeniden dirilecektir.

Aristoteles'e göre erdem hem eylemin hem de duygunun ifade edilmesinde bulunan ruhani bir eğilimdir. Aquinas da benzer şekilde erdem ile ilgili görüşlerine insan davranışlarını (qq. 6-21) ve insan duygularını (qq. 22-48) inceleyerek başlar. Aynı zamanda yaratılış (*habitus*) kavramı ile ilgili genel bir çalışma da sunar. Bu çalışma, felsefe Rönesans döneminde fakirleştiğinde önemi ortadan kaybolan bir konunun felsefi araştırması niteliğindedir. Erdemin doğası, ahlaki ve zihinsel erdemler arasındaki ayrım, erdem ve duygu arasındaki ilişki gibi konulardaki düşünceler de Aristoteles ile yakın bir ilişki içinde anlatılmıştır. Fakat Aquinas Aristoteles'in erdemlerine Aziz Paul'un en meşhur çalışmalarında üçleme olarak verilen inanç, umut ve yardımseverlik teolojik erdemleri gibi bazı Hıristiyan erdemleri de ekler. Aquinas Aristoteles erdemlerini, Hıristiyanlar tarafından değerli görülen karakter özellikleri ile birleştirir ve Aristotelesçi kötü davranışları da günah kavramının kutsal ögeleri ile bağdaştırır.

Prima Secundae'nin son iki bölümü kanunlar ve lütuf üzerinedir. 90 ve 108 arası sorular hukuk felsefesi üzerine bir bölüm oluşturur. Hukukun doğası, doğal ve pozitif hukuk arasındaki farklar, yasa koyucu insanların

---

3 Aquinas'ın etik öğretisi Bölüm 8'de detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

güçlerinin kaynağı ve sınırı, Eski ve Yeni Ahit'de yer alan kanunların zıtlığı işlenen konular arasındadır. 109-14 arası sorularda ise doğa ve lütuf arasındaki ilişki ile günahkârların aklanması ve kurtulması konuları ele alınmıştır. Bu konular Reform döneminde oldukça fazla tartışma yaratan konulardandır. Aquinas'ın bu noktadaki duruşu Katolikler tarafından sonradan elde edilen düşünceler ve Protestan tartışmacıların düşünceleri arasında bir yerdedir.

Primae Secundae Aquinas etiğinin Genel Bölümüdür ve Secunda Secundae bireysel ahlaki konulardaki detaylı öğretilerini içerir. Her erdem sırasıyla analiz edilir ve bunlarla çelişen günahlar belirlenir. İlk başta teolojik erdemler yer almaktadır. Bu şekilde inanç, inançsızların, kâfirlerin ve dinden dönenlerin günahları ile karşılaştırılır. Bu bölüm süresince Aquinas, görüşlerini kâfirlerin işkencelerine dayandırır. Yardımseverlik erdemi ise nefret, kıskançlık, yoldan çıkarma ve baştan çıkarma gibi günahlarla karşılaştırılarak anlatılır ve Aquinas savaşmayı haklı çıkarmak için bu günahların gerekli koşullarını da anlatır.

Diğer erdemler ise dört "büyük" erdem çerçevesi içinde genel olarak işlenir. Bu genel erdemler sağduyu, adalet, sebat ve ölçülülük şeklindedir ve bu dörtlü Platon'un ilk diyaloglarına dayanır. Adalet üzerine olan bölüm şimdilerde ceza hukuku ders kitaplarında yer alabilecek konuları ele alır fakat adaletin özel dallarından biri de takva, yani Tanrı'ya hürmet etmektir. Aquinas burada aşar vergisi vermekten büyücülüğe kadar birçok konuyu geniş olarak ele alır. Sebat konusu ise işkence, cömertlik ve ihtişam konularının tartışılmasına olanak sağlar. Son büyük erdem olan ölçülülük ise yemek, içmek ve cinsel ilişki gibi ahlaki konuların tartışıldığı bölümdür.

Aquinas'ın erdemler listesi bire bir Aristoteles'in listesine uymaz ve Aquinas, *Etik*'te yer alan bazı pagan karakterleri Hıristiyanlaştırmak için oldukça uğraşır. Aristoteles'in ideal insanı muhteşem bir ruha sahiptir ve bu da diğerlerine göre daha üstün oluşunun oldukça farkında olan yüce bir varlık olduğu anlamına gelmektedir. Peki, her ruh kendisini diğerlerinden daha iyi olarak görecekse bir Hıristiyan erdemi olan alçakgönüllülük ile bu durumu nasıl bağdaştırabiliriz? Aquinas, muhteşem bir zihinsel aldatmaca ile cömertliği hem alçakgönüllülük ile bağdaştırır hem de aynı erdemin bir parçası olarak gösterir.

Ona göre, hırsın ölçülü hali olan, kişinin yeteneklerini de kusurlarını da kucaklayan bir temele dayanan erdem vardır. Alçakgönüllülük kişinin hırslarının yalnızca kusurlarının değerlendirilmesine dayanmasını sağlar, cömertlik ise kişinin yeteneklerinin değerlendirilmesine dayanır.

Secunda Secundae, *Nikomakhos'a Etik* gibi aktif ve tasarlanmış hayat arasında karşılaştırma yapar ve ikincisi daha avantajlı konumdadır. Fakat bütünde, elbette ki Hıristiyan ögelerle yer değiştirmiş ve Aquinas dini emirleri tartışmaya başladığında Aristotelesçi temaya özel Dominiken yorumu da eklenmiştir. Tasarlanmış hayat aktif hayata tercih edilse bile, dindar bir kişi için en iyi hayat öğretileri ve vaazları içeren aktif hayattır. "Tek başına parlamaktansa diğerlerini de aydınlatmanın daha iyi olması gibi, kişinin tasarılarının meyvelerini başkalarıyla paylaşması, yalnız kalmasından daha iyidir."

Aquinas'ın ikinci Paris dönemi müthiş derecede yaratıcılık barındırır. İkinci Bölüm ve *Metafizik* üzerine yorumlamalarla birlikte iki milyon kelimelik bir uzunluğa ulaşmıştır. Bir kişi 1269 ve 1272 yılları arasında Aquinas'ın eserlerini bütün olarak değerlendirdiğinde, satranç turnuvasında konunun uzmanı olanı kişinin yaptığı gibi, aynı anda üç ya da dört sekretere yazma görevi verdiğine inanmamız zor olmaz. Öğrenilen dünya, iş baskısının onu başkasına yazdırma görevine zorladığı için mutlu olmalıdır çünkü otobiyografileri bile yalnızca özel eğitimli uzmanlar için anlaşılırdır.

Thomas 1272 yılında son kez Paris'ten ayrılmıştır. Dominiken tarikatı ona İtalya'da yeni bir okul kurma görevi vermiştir ve o da bu okulu Napoli'deki San Domenico Manastırının bitişiğine kurmuştur. Orada verdiği dersler, Napoli kralı Anjou'lu Charles tarafından desteklenmiş ve kralın kardeşi IX. Aziz Louis de Paris'te onun bu dehasından faydalanmak istemiştir. Aristoteles yorumlamalarına devam etmiş ve *Summa*'nın Üçüncü Bölümüne başlamıştır. Bu bölümde tamamen teolojik konular yer almıştır: Yeniden Diriliş, Meryem Ana, İsa'nın hayatı, vaftiz edilmenin kutsallığı, kiliseye kabul ayini, Komünyon ve kefaret gibi konular ele alınmıştır. Bu konular üzerine düşünmek, Aquinas'a, kişisel kimlik, bireyleşme ve ifadenin mantığı gibi birçok felsefi konuyu da tartışma olanağı sağlamıştır. Komünyon üzerine yazılan bölüm ise özellikle töz değiştirme doktrini ile ilgili tartışmaları içermektedir ve böylece Aquinas'ın maddi cismin ve mad-

desel dönüşümün doğası üzerine düşüncelerinin de son halini anlayabilme imkânı vermektedir.

Summa hiçbir zaman tamamlanamamıştır. Henüz 50 yaşında olmamasına rağmen, Aquinas soyutlamanın en ciddi derecesine maruz kalmış ve 1273 yılının Aralık ayında, Matta'dan alıntılar yaparken belki de zihinsel bir çöküntü olan, ama kendisine doğaüstü bir görüş olarak yansıyan gizemli bir olay yaşamış ve akademik çalışmalarına son vermiştir. Yazmaya ya da yazdırmaya devam etmemiş, sekreteri Pipernolu Regino onu, *Summa'ya* devam etmesi için zorladığında da "Bunu yapamam çünkü yazdığım her şey şu an çöp gibi gelmektedir" cevabını verir. Reginald ve meslektaşları, Aquinas'ın ölümünün ardından eski yazılarına bakarak ve "son dört konu" olan ölüm, yargılama, cennet ve cehennem ile kalan kutsal ayinler gibi ilgilenilmemiş konuları ele alarak *Summa*'yı tamamlamışlardır.

1274 yılında Papa X. Gregory Lyon'da Kilise Konseyini toplamış, Yunan ve Latin Kiliselerini birleştirmeyi ummuştur. Aziz Thomas'ın da katılması istenmiş ve sağlığı çok iyi olmasa da kuzeye doğru yola çıkmış fakat yolda sağlığı daha da kötüleşmiş ve Fossanova yakınlarında, yeğeninin kalesinde durmak zorunda kalmıştır. Birkaç hafta sonra Cistercian manastırı yakınlarına taşınmış ve oradaki 7 Mart 1274 tarihinde ölmüştür.

Aquinas'dan Sonraki Hayat

Aquinas'ın ölümünün üzerinden yüzyıllar geçtikçe şöhreti de büyük oranda dalgalanmaya başladı. Öldükten birkaç yıl sonra fikirlerinin çoğu Paris ve Oxford üniversiteleri tarafından kınandı. Roma'ya giden İngiliz bir rahip bu kararın geri çekilmesini istedi fakat o da ebedi sessizlikle cezalandırıldı. Aquinas'ın yazılarının teolojik açıdan sağlam olduğunun keşfedilmesi ise yaklaşık elli yılı buldu.

1316 yılında, Papa XXII. John yüceltme sürecine başladı. Uygun mucize hikâyeleri bulmak oldukça zordu. Bulunan en iyi mucize örneği ölüm döşeğindeki bir sahneyi içeriyordu. Fossanova'da uzun zamandır yemek yiyemeyen hasta bir adam ringa balığı yeme isteğini dile getirmiştir. Bu balıklar ise Akdeniz'de bulunmuyordu. Fakat ilginç bir şekilde, bir sonraki sardalye kolilerinden birinden istediği balık çıktı ve Thomas da bu lezzetli ringa balığını mutlulukla yedi. Papa'nın yargıçları bunun yeterince etki-

leyici bir mucize olmadığına karar verdiler. Fakat yüceltme süreci devam etti. Papa'nın "*Summa*'da ne kadar makale varsa o kadar da mucize vardır" dediği iddia edildi ve Papa 1323 yılında Thomas'ı aziz ilan etti.

Paris, biraz da gecikerek, 1325 yılında, kınamayı geri çekti. Oxford ise aziz ilan edilmesinin akademik açıdan bir önemi olmadığını belirtmiştir ve Aquinas, kendi tarikatı dışında, yirminci yüzyılda gördüğü özel prestiji Ortaçağ boyunca yaşayamamıştır. Summa'nın, İncil'in yanı sıra, Trent Konseyi müzakereleri süresince onurlu bir yerde geçtiği doğrudur fakat 1879 yılında Papa XIII. Leo'nun *Aeterni Patris* isimli genelge mektubu yazılana kadar bütün Roma Katolik Kilisesinin resmi teoloğu olarak görülmemiştir.

Aquinas'ın eserleri üzerine çalışan herkes, genelgesi ile *Summa*'nın ve diğer çalışmaların bilimsel versiyonlarının üretilmesini sağlayan Papa Leo'ya çok şey borçludur. Fakat azizlerin, Kilise'nin resmi filozofu olarak terfi etmelerinin olumsuz bir sonucu da vardı. Aziz Thomas'ın felsefi çalışmalarının, Katolik olmayan filozoflar tarafından incelenmesinin yolu kapandı çünkü bu kişiler belli bir dini sistemin temsilcisi olarak gördükleri bir kişinin görüşleriyle ilgilenmekten kaçındılar. 1914 yılında X. Pius, Thomas'ın felsefi eserlerinden yirmi dört tanesini seçerek Katolik okullarda okutulmasını istemesiyle bu problemi daha da alevlendirmiştir.

Aziz Thomas'ın azizliğe yükseltilmesine laik tepkiler ise Bertrand Russell'ın *History of Western Philosophy* adlı eserinde özetlenmiştir. "Aquinas'da felsefi ruh oldukça azdır. Sokrates gibi tartışmayı gitmesi gereken yöne taşıyamazdı çünkü Katolik inancında belirtilmiş olan doğruyu önceden bilirdi. Bir sonuca varmak için önceden bulunan fikirler felsefe değil, özel bir iddiadır."

Bir filozofu uslamlamalarının sağlam olup olmadığına göre yargılarız ve öncüllerini nasıl ön plana çıkardığı ya da sonuçlarına ilk nasıl inanmaya başladığı çok önemli değildir. Katolik dünyasındaki resmi pozisyonu yüzünden Aquinas'a düşmanca davranmak bu yüzden haksızlıktır fakat laik filozoflar için bile anlaşılabilirdir. XII. Leo ve X. Pius'un davranışlarının, Thomas'ın Katolik olmayan çevrelerdeki ününü nasıl zedelediğini görmenin daha ciddi yolları vardır.

Kilise tarafından Aquinas'a gösterilen resmi saygı içgörürlerinin ve tartışmalarının, onun felsefi zenginliğinin tadını çıkaramayacak savunucuları tarafından kaba bir şekilde sunulması anlamına gelmektedir. Papa XIII.

Leo'nun tanıttığı Thomas'ın görüşleri, üniversitelerde ve seminerlerde bile azizin kendisinin metinleri çalışmaktan çok ders kitapları ve *ad mentem Thomae* somut örnekleri formunu almıştır.

Aziz Thomas, ikinci Vatikan Konseyinden beri keyfini çıkardığı dini çevrelerdeki üstünlüğünü kaybetmiş gibi görünmektedir ve papaz adaylarının listesi okunduğunda daha aşağıda ve daha yeni yazarlar tarafından yeri alınmıştır. Bu koşullar Papa John Paul tarafından *Fides et Ratio* adlı, Aquinas'a adanmış en yeni papa genelgelerinden birinde eleştirilmiştir. Bir diğer taraftan, Aziz Thomas'ın Katoliklik sınırları içerisinde değersizleştirilmesi, azizin laik üniversitelerde dünyanın çeşitli yerlerinde yeniden değerlendirilmesi ile devam etmiştir. Yirmi birinci yüzyılın ilk yıllarında Thomas rönesansından bahsetmek çok rastlanan bir şey değildi fakat sınırları aşan bir Thomas çalışması yalnızca Katolik Kilisesini değil, Hıristiyanlığın kendisini de sınırlamaktaydı.

Aquinas ile yeniden ilgilenmek, çalışmalarının tarikata bağlı kabul görmesine göre hem daha değişken hem de daha eleştireldir. Birbirinden oldukça farklı yorumlamaların olma olasılığı, Aquinas'ın *Nachlass* [Tüm notlar, mektuplar, eserler vs.] çalışmasının doğasında da mevcuttur. Aziz Thomas'ın çalışmaları o kadar geniştir ki (8 milyon kelimeden fazla) çalışmalarının herhangi bir modern incelemesi yalnızca günümüze ulaşmış külliyatının küçük bir kısmına odaklanabilir. Bir kişi (bilim insanlarının çoğunlukla yaptığı gibi) muhteşem *Summae*'nın bir ya da diğer bölümüne odaklansa bile, bu çalışmaların bir bölümünün yorumlanması, kişinin aydınlatmak istediği metni seçerek diğer çalışmalardaki paralel bölümleri bulmasına bağlıdır. Şimdilerde külliyatın tamamı bilgisayar tarafından aranabildiği için, çeşitlilik de oldukça fazladır.

İkinci olarak, Aquinas'ın Latincesi kendi içinde muhteşem bir şekilde açık olmasına rağmen, eserlerinin İngilizceye çevrilmesi gereksiz ya da tartışmasız değildir. Aquinas'ın Latince terimlerinin İngilizce karşılıkları vardır ve bunlar modern felsefede yaygın olarak kullanılan terimlerdir fakat Latince terimlerin anlamları ve İngilizce karşılıkları çoğunlukla oldukça farklıdır.[4] İngilizce kelimelerle karşılaşmamız bağımsız tarihten yüz-

4 Bu nokta Eleonore Stump'ın şu eserinde gayet başarılı bir şekilde işlenmiştir: *Aquinas* (Londra: Routledge, 2003), 35.

yıllar sonrasına denk gelmektedir ve kelimelerin felsefi kullanımları Aquinas'ın kendisine karşı çıkan teorilerden etkilenmiş olduğu bir zamanda Latince'den İngilizceye geçmiştir. Örneğin "actus" kelimesinin "harekete geçmek", "objectum" kelimesinin "itiraz etmek" veya "habitus" kelimesinin "alışkanlık" anlamına geldiğini düşünürken uyanık olmamız gerekmektedir.

Üçüncü olarak, Platon ya da Aristoteles gibi yazarların durumunda, bir yorumcunun felsefi noktaları açıklamada sunduğu somut örneklere odaklanarak tartışmalardaki belirsizlikleri gidermesi çoğunlukla mümkündür.

Fakat Aquinas, diğer büyük Ortaçağ skolastikleri ile ortak olarak, açıklayıcı örnekler kullanmada oldukça idarelidir ve bunları kullandığı zaman da verdiği örnekler genellikle daha önceden kullanılmış ya da eskimiştir. Bu yüzden bir yorumcu, bir metni modern okuyucuya anlaşılabilir şekilde sunmak istiyorsa kendi örneklerini kullanmalı ve seçtiği örnekler belli ölçüde yorum içermelidir.

Son olarak, Aquinas'ın dehasına hayran olan herhangi bir kişi, çalışmasını modern okuyucuya en iyi ışık altında sunmalıdır. Fakat yorumcunun Aquinas için yapabileceği en iyi şey kendisinin felsefede özel olarak neyi değerli bulduğu ile ilgilidir. Aquinas'ın düşünce tarzında, özellikle yorumcuları arasındaki felsefi anlaşmazlıkların kökeninde yatan temel bir belirsizlik vardır. Aquinas en çok Hıristiyanlık ve Aristotelesçiliği bir araya getiren kişi olarak bilinmektedir fakat son bölümlerde de gördüğümüz gibi, yazılarında belli ölçüde Platonculuk da görmekteyiz. Birçok modern yorumcu Aquinas'ın Aristotelesçiliğini ciddiye alır ve Platoncu görüş parçalarını çıkarmaya çalışır fakat Aristotelesçi Thomas'a karşı olarak Platoncu Thomas'ın tarafında olan yorumcular da vardır. Bunun arkasındaki güdü de teolojik olabilir: Böyle bir yaklaşım ruhun ölen bedenden sıyrılıp yaşamaya devam etmesi, meleklerin saf formlar olması ve Tanrı'nın saf gerçeklik olması gibi doktrinleri de kabul etmeyi kolaylaştırır. Aslında Aquinas'ın kendisi de dünyada Aristotelesçi cennette Platoncudur.

Tarihten daha çok felsefe ile ilgilenen kişiler için, Aquinas yorumlamalarının çeşitliliği hoş karşılanmamıştır. Kendi öncüllerinin yazılara yaklaşımı genel olarak oldukça uzlaştırıcıdır. Ayrıca hatalı olduğu gerekçesiyle bir önermeye karşı çıkmaktansa, "iyi kalpli yorumlar" aracılığıyla tarihi olasılığın sınırlarının ötesine geçerek konuyu açıklığa kavuşturur ve sun-

duğu tez doğrudur ya da doğru olduğu duygusuna sahiptir. Yunan, Yahudi ve Müslüman metinlerinin farklı renklerini büyük bir zevkle karşılaması hem kendisinden sonra gelen filozoflara çalışmalarının geniş çapta farklı yorumlamalarının olasılığını açar, hem de bu filozofları cesaretlendirerek açık sadakat ve eleştirel anlamlılıktan çok felsefi doğrunun evrensel arayışına değer veren örneğini takip etmeleri konusunda yönlendirir.

Sigerus de Brabant ve Roger Bacon

Aquinas, ölümünden hemen sonraki on yıllar boyunca birkaç sadık takipçi edinmişti. Yaşamının sonlarında enerjisinin büyük bölümünü Paris'teki sanat fakültesinde geliştirilen radikal Aristotelesçilik formu ile harcamıştır.

Bu filozoflar dünyanın her zaman var olduğunu ve bütün insanlarda yalnızca tek bir zihin olduğunu savunmuşlardır. Bunların ilki şüphesiz ki Aristoteles kozmolojisinin en temel parçasıdır, ikincisi de en otoriter yorumcu olan İbn Rüşd tarafından ön plana çıkarılan psikoloji yorumudur. Bu nedenden dolayı okulun adı çoğunlukla "Latin İbn Rüşd ekolü" olarak anılmaktadır. En başta gelen yorumcularından biri de Sigerus de Brabant'dır (1235-82). Paris ekolünden gelen skolastiklerin zamandaki belli bir tarihte yaratılış üzerine gelişen Hıristiyan doktrinleri ile bireysel insan ruhlarının gelecek hayatlarını bir araya getirmek karakteristik öğretileri ile oldukça zordu. Bazıları kendilerini adamadan Aristoteles öğretilerini rapor etmekteyken Sigerus, inanç tam tersini öğretmesine rağmen Aristoteles ve İbn Rüşd'ün bazı önermelerinin felsefede kanıtlanabilir olduğunu öğretmiştir.

1270 yılında, Paris başpiskoposu, "bütün insanların zihinleri tektir ve sayı olarak da aynıdır" ve "hiçbir zaman ilk insan yoktu" önermeleriyle başlayan on üç doktrinlik bir kınama listesi hazırlamıştır. Bu kınama, Aquinas'ın Sigerus'un karakteristik doktrinlerine karşı yazdığı iki monografın bir sonucu da olabilir. Fakat aralarındaki bu anlaşmazlığa rağmen, iki düşünür genç meslektaşlarının akıllarında hep bir arada yer almıştır. Bir diğer taraftan, hem Sigerus hem de Aquinas'ın tezlerini de içeren çeşitli önerme dizileri 1277 yılında Paris ve Oxford'da kınanmıştır. Dante ise, bu iki düşünürü Cennette yan yana koyar ve Aziz Thomas'ın, düşüncelerinin

genişliği ile sonsuz bir ışık yaydığı gerekçesiyle Sigerus'a övgüler yağdırmasını sağlar. Bu övgü yorumcuları şaşırtır, fakat belki de Dante Sigerus'u pagan ve Müslüman düşünürlerin Thomas sentezine yaptıkları katkıların bir temsilcisi, Cennetten kovulmuş inançsız filozofların arasında duran bir kişi olarak görmüştür.

Dante, kendisi profesyonel olarak bir eğitimi olmamasına rağmen, felsefe alanında bilgilidir ve *İlahi Komedya* adlı eseri, skolastik doktrinleri çoğunlukla mükemmel mısralara dönüştürmektedir. Örneğin, *Purgatorio 25*'de insan ruhunun dereceli olarak gelişimi ile ilgili bölüm, Aquinas'ın *Teolojiye Dair Savunma* adlı eserindeki görüşlere oldukça benzemektedir. Dante'nin felsefeye en önemli katkısı *On Monarchy* adlı kitabıdır. Burada insan zihninin gelişiminin yalnızca barış durumunda mümkün olabileceğini ve ulusal rakiplerin olduğu bir dünyada uluslar üstü bir otorite altında elde edilebilir. Dante'ye göre bu da papa değil, Kutsal Roma imparatoru olmalıdır.

Dante'nin daha eski çağdaşlarından biri de Sigerus'dan on yıl daha fazla yaşamış olan Roger Bacon'dur. 1210 yılında Ilchester'da doğan Roger 1247 yılına kadar Oxford sanat fakültesinde eğitim almış ve öğretmenlik yapmıştır. Daha sonra Paris'e göç etmiş ve sonraki on yılda Fransizkan tarikatına katılmıştır. Paris'te yaşamaktan hoşlanmamış ve Paris doktorları Hales'li Alexander ile Albertus Magnus'u kendi Oxford eğitmeni Robert Grosseteste ile kıyaslamıştır. Hayran olduğu tek Parisli doktor ona bilimsel araştırmada deneyin önemini öğreten ve matematiğin felsefedeki kesinliğe "kapı ve anahtar" olduğuna inandıran Maricourt'lu Peter olmuştur. Bilinmeyen sebeplerden dolayı, 1257 yılında Fransiskan yöneticileri tarafından öğretmenlik yapması yasaklanmış fakat yazmaya devam etmiş ve 1266 yılında, Papa yazdıklarını kendisine göndermesini istemiştir. Üzücü bir şekilde, söz konusu Papa IV. Clement bu metinleri okuyacak kadar uzun yaşamamış ve Bacon, astroloji üzerine dine aykırı görüşleri yüzünden 1278 yılında kınanmış ve geri kalan hayatını, 1292 yılında ölene kadar hapiste geçirmiştir.

Roger Bacon sık sık on yedinci yüzyılda felsefede deneyin rolünü vurgulaması açısından adaşı Francis Bacon'ın öncülü olarak görülmüştür. Roger, Francis gibi ana eseri *opus maius*'da şu hata kaynaklarına karşı çıkmaktadır: otoriteye saygı, kör alışkanlık, popüler ön yargı ve yüce aklı reddetme.

Ona göre bilimsel araştırmanın iki önemli hazırlığı vardır. Bunlardan biri eski dillerin ciddi bir şekilde incelenmesidir çünkü mevcut Aristoteles eserlerinin ve İncil'in Latince çevirileri oldukça hatalıdır. Diğeri ise, kendisi olmadan astronomi gibi bilimlerde hiçbir ilerlemenin kaydedilemeyeceği gerçek matematik bilgisidir. Bacon'ın bilime katkıları optik üzerinedir ve Grosseteste'in bazı öngörülerini takip etmektedir. Aslında bir noktada teleskopun ilk mucididir de denilebilir.

Bacon farklı bir bilim türü (*scientia experimentalis*) geliştirmiştir. Ona göre öncül bir uslamlama, bizi doğru bir sonuca götürebilir fakat yalnızca deneyim bize kesinlik sağlar. Aristoteles fiziği ateşten alevler çıktığını öğretebilir fakat ateşten korkutan çocuğun gerçekten yanmasıdır. Deneyim bizi, bilimsel disiplinlerin gösterilen sonuçlarının ötesine taşır ve pratisyen hekimlerin deneyimleriyle oluşturulmuş ilaçlar kitabını ele aldığımızda bunu rahatlıkla görebiliriz. Cennetler modeli kurmak, usturlap gibi, onlar hakkında çıkarımsal bilimden daha çok şey öğretebilir.

Bacon, metallerin altına dönüştürebilmesi gibi simyacılıkla ilgili dönüşümün olasılığına inanmış ve geleceği görebilme ile bilimsel araştırmanın bir ödülü olarak mucize yaratma becerisini görmüş olmasına rağmen bilim ile büyü arasında kesin bir ayrım yapmıştır. Aslında, bilime başvurmanın bir nedeninin de büyücülük sanatlarındaki yanlış iddiaları çürütmek olduğunu düşünmüştür. Fakat bir kişi onu, bilim ve büyücülük arasındaki savaşın bir anlatıcısı olarak görmeden önce, felsefede büyük önem verdiği "deneyim" arasına, dini görüşleri ve İsa'nın Taşınmasının gizemli durumlarını da eklemektedir.

Roger Bacon, on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda Oxford'a onur veren üç seçkin Fransiskan düşünüründen biridir, diğer ikisi de John Duns Scotus ve William Ockham'dır. Bu üç kişi birbirinden çok farklıdır ve gördüğümüz gibi Oxford'u belli bir Fransiskan düşünce okulunun yuvası olarak görmek oldukça yanlıştır. Fakat üç düşünür de Oxford ve İngiltere'yi aşan bir etki yaratmışlardır.

Duns Scotus

Bütün büyük filozofların arasında, hayatı en az bilinen ve biyografisi neredeyse tamamen tahminlere dayalı oluşturulmuş olan filozof John Sco-

tus'dur. Kariyeri ile ilgili herhangi bir bilgi belgeli kanıtın olduğu dört kesin tarihe bakılarak elde edilmiştir. 12 Mart 1291 tarihinde Northampton'da papaz ilan edildi, 26 Temmuz 1300 tarihinde Fransiskan tarikatının bir üyesi olarak Oxford'da başarısız olarak günah çıkarma seanslarını yönetmek için izin almaya çalıştı; 18 Kasım 1304 tarihinde, Paris'teki görevini idare ettiren Fransiskan genel idarecisi tarafından kınandı; 30 Şubat 1308 tarihinde ise Köln'de teoloji eğitmeni olarak görev aldı. Ölüm tarihi bile kesin değildir fakat genel olarak 8 Kasım 1308 tarihinde öldüğü söylenmektedir.

Ellerindeki kanıt parçalarını bir araya getiren bilim insanları iskelet biyografiler oluşturmuşlardır. Bundan sonra gelen de çeşitli olası yeniden yapılandırmalardır. Anlatılanlara göre John Duns'da, Tweed üzerindeki Berwick'den birkaç kilometre içerideki İskoç sınırında doğmuştur. Papazlığa atanma zamanına bakarak 1266'lı yılların başında doğduğu tahmin edilmektedir. Gençliğinde, Dumfries'da yer alan Fransiskan evinde, tarikatın İngiliz kanadında özerklik elde eden ve İskoç Fransiskanların başı olan amcası Elias Duns altında çıraklık yapmıştır. 1280'li yıllarda Oxford'a gönderilmiş ve neredeyse yetmiş öğrenciyi kapsayacak kadar genişlemiş olan Fransiskanların Grey kanadında felsefe eğitimi almıştır. Scotus, 1288 yılında üniversitede teoloji çalışmalarına başlamıştır. Eğitimi on üç yıl sürmüş ve üç yıl boyunca zorunlu eğitmenlik yaptığı sürecin iki yılında Peter Lombard'ın *Sentences* adlı eseri üzerine, bir yıl da İncil üzerine çalışmıştır. 1300-1301 yılları arasında teoloji alanında, asistan profesör unvanına denk gelen bakalorya seviyesine ulaşmıştır.

Yalnızca tahmin edilen sebeplerden dolayı, Fransiskan otoriteleri Oxford'dan doktorasını almış biri yerine Scotus'un bakalor olarak Paris'e gitmesi gerektiğine karar vermişlerdir. Muhtemelen eğitmen olarak o kadar parlamıştı ki, dönemin en ileri gelen ve Oxford'un da yetişmeye çalıştığı prestije sahip üniversitesinde de gelişme şansı verilmiştir. Fakat Hales'li Alexander ve Bonaventura'nın evi olan Paris'teki Fransiskan manastırında huzurlu bir ortamla karşılaşmamıştır. *Sentences* üzerine bir yıl eğitim verdikten sonra, diğer seksek Fransiskan ile birlikte, Philip the Fair ve VIII. Boniface arasındaki tartışmada papalık tarafını destekledikleri için Fransa'dan sürülmüşlerdir. 1303 yılının Haziran ayında oradan ayrılarak

İngiltere'ye dönmüş ve Fransiskan mezunları evinin de yer aldığı Cambridge'de çalışmalarına devam etmiştir.

103 yılında Papa Boniface'in ölümünün ardından, Papalık ve Fransız krallığı arasındaki ilişki güçlenmiş ve Fransiskanların yasağı da kalkmıştır. Scotus bu kararın ardından Paris'e dönmüş ve Sentences üzerine eğitimlerini devam ettirmiş, doktorasına başlamış ve 1306-1307 yılları arasında yönetici uzman olmuştur. Siyasi huzursuzluğun hüküm sürdüğü bir dönemde yeniden Paris'ten ayrılmaya zorlanmış ve yaşamının son yılını (kırk ikinci yılını) Köln'de geçirmiştir. Yine Köln'de ölmüş ve şu mezar yazısı ile Fransiskan kilisesine gömülmüştür: "İskoçya beni sıktı / İngiltere beni eğitti /Fransa beni kabul etti / Şimdi Köln beni saklıyor". 1993 yılında da Papa II. John Paul tarafından aziz ilan edilmiştir.

Scotus'un yazılarının birçoğu günümüze ulaşmıştır fakat doğaları ve düzenleri, biyografisinin detayları gibi çözülmesi zor bir bulmacadır. Eserlerinin çoğu, ölümü sırasında parça parça ve tamamlanmamış haldedir ve nesiller boyunca öğrencileri tarafından toplanmış ve düzgün bir hale getirilmeye çalışılmıştır. Bu şekilde bir araya getirilmiş dini bir eser 1639 yılında Luke Wadding tarafından on iki cilt olarak basılmış ve 1891-1895 yılları arasında bir Paris şirketi olan Vives tarafından yeni bir baskısı hazırlanmıştır. Bu baskının en önemli ögeleri *Sentences* üzerine kaleme alınmış *Opus Oxoniense* ve *Reportata Parisiensia* adlı iki yorumdur. Koleksiyonda ayrıca bir dizi Aristoteles yorumu, dermece sorular dizisi, özellikle *De Rerum Principo, De Primo Principo* ve *Grammatica Speculativa* adlı olanların ön plana çıktığı çeşitli monograflar da yer almıştır.

Bilim insanları, yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar Vives-Wadding baskısını temel almışlardır ve bu baskı hala, Scotus'un çeşitli çalışmaları arasında tek basılı olandır.

Yirminci yüzyılda bilim insanlarının yürüttüğü çalışmalar bu dini eseri tamamen yeni bir şekle sokmuştur. Aristoteles üzerine yorumların çoğunun daha sonraki filozofların eserleri olduğu anlaşılmıştır. Özgün eser olarak geriye *Categories* üzerine yazılmış bir yorumlama olan *De Interpretatione* ve *Sophistici Elenchi* ile Porfiryus üzerine bir yorumlama kalmaktadır. Bu mantık çalışmaları Scotus'un 1290'lı yılların başında Oxford'da geçirdiği zamanın ilk dönemlerine denk gelmektedir. Ayrıca Aristoteles'in *De Anima* adlı eseri üzerine soru dizileri ve Scotus'un kariyerinin sonlarına

doğru yeniden gözden geçirilmiş gibi görünen *Metafizik* adlı eserin yorumlaması da yine bu dönemde tamamlanmıştır. Vives-Wadding baskısında yoğun olarak çalışılmış iki monograf olan *De Rerum Principio* ve *Grammatica Speculativa*'nın da eleştirel bir inceleme sonucunda sahte olduğu ortaya çıkmıştır.

1920'lerin ortasında bir metnin el yazması hali keşfedilmiş, çeşitli çelişkilerden sonra bunun Scotus'a ait 1298-1300 yılları arasında Oxford'da, *Sentences* üzerine kaleme aldığı eserin ilk iki kitabına ait olduğu kabul edilmiştir. 1938 yılında Fransiskan tarikatı Roma'da bir bilim komisyonu kurarak Scotus'un çalışmalarının eleştirel bir baskısını oluşturmak istemiş ve 1950 ve 1993 yılları arasında bu önemli metin *Lectura I-II* adıyla Vatikan Yayınları tarafından basılmıştır. 2003 yılında basılmış olan *Lectura III* ise büyük bir ihtimalle Scotus'un 1303 yılında Paris'ten sürüldüğü sırada Oxford'daki derslerinden oluşmaktadır. Önceden *Opus Oxoniense* olarak bilinen metin şimdilerde bu eğitimin devam eden ve Paris yıllarını kapsayan bir düzenlemesi olarak görülmektedir. *Reportata Parisiensia* ise, bu derslere ve eğitimlere katılmış olan öğrencilerin kaleminden çıkan son dönem düzenlemelerinin delillerini içerir. Ortaçağ derslerinin son formu, eğitimci kendi taslaklarını öğrencilerinin taslaklarıyla karşılaştırdığı ve tüm materyalleri *Ordinatio* adlı tek bir metin altında topladığında şekillenmiştir. Scotus'un kendisi tarafından hiçbir zaman yeniden düzenlenmemiş olan *Ordinatio'nun* basımı Scotuscu Komisyonun en önemli görevlerinden biriydi. 1950 ve 2001 yılları arasında, bu eleştirel baskının yedi cildi ortaya çıkmış ve *Sentences I-II* üzerine yorumlar da böylelikle tamamlanmıştır. *Ordinatio III* ve *IV* için bilim insanları hala Wadding tarafından basılan *Opus Oxoniense*'nin son iki kitabına güvenmektedir.

Lectura ve *Ordinatio*'nun Vatikan baskıları ise günümüzdeki filozofların ve teologların Scotus çalışmalarında referans aldığı ana noktalardır. Özgünlükleri kabul edilmiş bu iki eserin varlığı, Scotus'un olgun düşüncelerinin de bir kanıtıdır.

Dermece sorular şüphesiz ki Scotus'un 1306 ya da 1307 yılında günah çıkarma ayinini yönettiği kısa döneme aittir. Kısa monograf *De Primo Principio* ise 1941'den beri çeşitli baskılarla yeninden ortaya çıkmıştır ve Scotus'un son dönemlerine aittir. Bazı bilim insanları bu eserin Köln'de öldüğü yıl yazıldığını düşünmektedir. Son olarak, *Theoremata* adlı eserin

özgünlüğü ise felsefe dünyasında hala bir tartışma konusudur. Fikir terazisi şimdilerde bu eserin özgünlüğü yönünde ağırlık göstermektedir fakat bu eser özgünse, Tanrı'nın varlığının, mantığın doğal ışığıyla kanıtlanıp kanıtlanmayacağı sorusu gibi önemli bir konuda Scotus'un inanılmaz şekilde cephe değiştirmesine tanıklık etmiş oluruz.

Scotus okuması kolay bir yazar değildir. Dili karmaşık, teknik ve keyfidir; düşüncelerinin yapısı ise çoğunlukla algılaması zor yapıdadır. Fakat felsefe alanında karşılaştığımız en keskin zekâlardan birine sahiptir ve "gizli doktor" lakabını sonuna kadar hak etmektedir. Kısa akademik kariyeri boyunca birçok alanda felsefi düşünüş yönünü değiştirmiş ve yüzyıllarca devam edecek yeni bir yön belirlemiştir.

Scotus, birçok önemli konuda Aquinas'ın karşı tarafında yer almıştır. Kendi aklında, tarihin ışığının aydınlatamadığı konularda, Ghent'li Henry ile olan anlaşmazlıkları da eşit öneme sahiptir. Henry 1276 yılından 1292 yılına kadar Paris'te eğitmenlik yapmış ve Augustinus Neoplatonculuğunun birçok fikrini, sanat fakültesinin radikal Aristotelesçilerine karşı savunmuştur. Scotus çoğunlukla Henry'nin duruşuna göre kendi konumunu ayarlamış ve eski birçok filozofu Henry'nin gözlerinden incelemiştir.

Scotus, oluş ve "iyi" gibi diğer evrensel olarak uygulanabilir ifadeler kavramlarının analojik değil tek anlamlı olduğunu ve yaratılmış olanlar kadar Tanrı için de kullanılabileceğini söyleyerek Aristotelesçi gelenek ile ters düşmüştür.[5] Metafizik tek anlamlı oluş kavramını ve onun temel özelliklerini inceleyen bilim dalıdır. Aristoteles'e göre metafizik, varlığı varlık olarak inceleyen bir bilim dalıdır. Scotus bu tanımdan oldukça fazla yararlanır fakat bunu oldukça kişisel bir şekilde ele alarak ve son Hıristiyan Tanrısı Olmak ifadesini de dâhil ederek kapsamını genişletmiştir. Aristoteles'in kategorilerine ait olan her şey, ister madde ister tesadüfî olsun Oluşun bir parçasıdır. Fakat Oluş bundan daha yücedir çünkü kategorilere dâhil olan her şey sonludur fakat Oluş sonsuz olanı içerir. Oluş gerçekliği içinde yapılabilecek en önemli ayrım sonlu ve sonsuz oluş arasındaki farktır.[6]

Scotus'a göre sonsuz bir oluşun varlığı felsefi açıdan kanıtlanabilir. Bu noktada Aquinas ve Ortaçağ düşünürlerinin büyük bölümüyle aynı fikir-

5 *Bu k●nu Bölüm 3'de yeniden değerlendirilmiştir.*
6 Bu nokta Bölüm 5'de detaylarıyla ele alınmıştır.

dedir. Fakat fazlasıyla Aristotelesçi fizik anlayışına dayanması sebebiyle Aquinas tarafından öne sürülen Tanrı'nın varlığına dair kanıtları reddeder ve ilk etkili neden, son nihai neden ve bütün oluşların en mükemmeli olan Tanrı'nın varlığına dair kendi metafiziksel kanıtlarını geliştirir. Aquinas'ın aksine, her şeye gücü yetme ve her şeyi bilme gibi ilahi sıfatların yalnızca vahiy yoluyla bilinebileceğini, yalnızca doğal nedenin yeterli olmadığını da belirtmiştir.[7]

Scotus, Aristoteles hilomorfizminin araçlarından da yararlanarak "madde", "form" ve "tesadüf" gibi bilindik terimleri kullanır. Fakat bu terimlerin çoğuna yeni ve radikal bir yorum kazandırmıştır. Özellikle gerçeklik ve olasılık gibi Aristoteles terimlerini yeniden şekillendirir ve olası oluşların, gerçek oluşlara ait detaylı bireyselliği içeren varlıklar gibi hareket ettiğini ileri sürer. Bu ifadeler, yer ve zaman ile ilgili görüşlerini açıklarken de ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'in aksine amaçsız bir boşluk ve hareketsiz bir zaman olabileceği görüşünü savunmuştur. Aristoteles'e göre, bir boşluk yaratmak için bedenin varlığına ihtiyaç vardır, Scotus'a göre ise bedenin yalnızca olasılığı boşluğun duvarlarını ayrı tutmak için yeterlidir. Aristoteles'e göre, zamandan söz etmek için harekete ihtiyaç vardır çünkü zaman hareketin ölçüsüdür. Scotus'a göre ise, hareket olmadan da, hareketin sadece olasılığını ölçen zamandan söz edebiliriz.[8] Olasılıkları belirsiz fakat kesin tekillikler olarak ele alan Scotus İbn Sina'nın etkisine ihanet eder fakat olası dünyaların felsefesinin babası sayılmasına neden olacak detaylı alan araştırmasını da her zaman sürdürür.

Aristoteles geleneğinde madde bireyleştirmenin ilkesidir: Peter ve Paul adlı iki kişi formları değil maddeleri yüzünden birbirlerinden farklıdırlar. Scotus ise bu görüşü reddeder. Peter ve Paul'u birbirinden farklı yapan madde değil, her birinin sahip olduğu bir özellik, kendine özgü doğrudan belli bir nesnenin (*haecceitas*) varlığıdır. O halde, Sokrates gibi, bir kişi içinde hem ortak insan doğası hem de bireyleştirici ilke yer almaktadır. Ortak doğa ve bireysel farklılık gerçekte aynıdır fakat özel bir ayrım türü olan "formal ayrım" ile birbirlerinden farklılaşırlar. Scotus bu şekilde Platonculuğun sınırlarına düşmeden evrensel terimlerin geçerliliğini korumayı ummuştur. Ortak doğa yeterince gerçektir ve yalnızca insan zihni tarafından

7 Bu konu Bölüm 9'da tartışılmıştır.
8 Bkz. N. Lewis, 'Space and Time' içinde *CCDS*.

yaratılmamıştır fakat bireyleştirici bir öge olmadan da asla gerçeklik için ortaya çıkamaz.

Aquinas ile kıyaslandığında, Scotus iki yönden insan zihnin kapsamını genişletmiştir. Aquinas bireylerin saf zihinsel bilgisi olmadığı görüşünü savunur çünkü maddi olmayan bir öge, bireyleşmenin ilkesi olan maddeyi kavrayamaz.

Scotus'a göre her şey içinde anlaşılır bireyleştirici ilkeyi barındırır ve bu yüzden zihin kendi tekilliği içinde bireysel olanı algılayabilir. Aquinas, bu hayatta zihnin uygun nesnesinin maddi şeylerin doğasına yönelik bilgi olduğunu söyler. Scotus ise, hem şimdiki hem de gelecek zamanı ele aldığımızda zihnin uygun nesnesinin Oluş kadar geniş olduğunu söylememiz gerektiğini öne sürer. Aquinas gibi zihnin nesnesini tanımlamak, mum ışığında görülebilen nesneyi tanımlamak gibidir.

Scotus, Augustinus geleneğinde çok önemli olan ve Ghent'li Henry tarafından yeniden canlandırılan insan zihninin evrenselleri algılayabilmesi için özel ilahi aydınlanmaya ihtiyaç duyması şeklindeki tezi kesin bir dille reddeder. Bu durumda Tanrı onun bilgi biliminden tamamen çıkarılmamıştır. Tanrı'nın gücü mutlaktır. O çelişki içermeyen her şeyi yapabilme gücüne sahiptir. Aynı şekilde Tanrı, insan zihninde bireysel bir varlığın bilgisini oluşturabilir ve bunun için o nesnenin gerçekten var olmasına ihtiyaç duymaz. Tanrı bir yandan mutlak gücünü kullanırken, bir yandan da akıl tarafından yönetilen kurallı güç ile uyum içinde hareket eder. Bu yüzden, önerilen şekilde bizi aldatacak bir mutlak güç kullanmaz. Scotus bu noktada, yüzyıllar sonra Descartes'ın yaptığı gibi, iyi Tanrı'nın aldatıcı olmadığı doktrinine başvurarak radikal şüpheciliği saf dışı bırakabilmektedir.

Scotus, akıl felsefesinde, zihin ve irade arasındaki ilişkinin tanımını yeniden yapmıştır. Aquinas'a göre irade temelde, özgürlüğünü pratik uslamlamanın esnek doğasından alan mantıksal bir açlıkken; Scotus'a göre eylemleri kendi öz kararlılığı dışında başka bir şey tarafından belirlenemeyen egemen bir güçtür. İrade gerçekte mantıksal bir güçtür ve bu güç birden fazla şekilde kullanılabilmektedir fakat bu, kullanımının doğrudan mantığa bağlı olduğu anlamına gelmez. Aksine zihin doğal bir güçtür ve kullanılması için doğal koşullar sağlandığında, yalnızca tek bir yönde ilerleyebilir. Birçok Aristotelesçi skolastiğe göre insanların nihai sonu zihinsel

işleyiştir, Tanrı'nın kutsayıcı görüşüdür; Scotus için ise cennette kutsanmış olanlarla Tanrı'nın buluşması temelde iradenin bağımsız eylemlerine bağlıdır.[9]

Scotus, hem insanlar hem de Tanrı için iradeye, kendisinden önceki filozoflara kıyasla daha geniş bir kapsam ayırır. İnsan iradesi, yalnızca farklı zamanlarda farklı şeyler isteyebildiği için değil, aynı zamanda bir şeyin istendiği zaman eş zamanlı olarak zıddının da istenebileceğini göstermesi bakımından zıtlıkların gücüdür. Tek bir an için var olan yaratılmış irade zıtlıklar arasında özgür bir seçim yapabilir. Scotus'a göre ilahi irade, önceki teologlar tarafından atfedilenden daha geniş bir özgürlük alanına sahiptir.

Örneğin Tanrı, yaygın olarak doğal hukuka ait olduğuna inanılan ahlaki kuralların çoğunu yayma ya da iptal etmede özgürdür.

Duns Scotus felsefe tarihinde oldukça önemlidir fakat bunun çoğunu, şimdiye kadar nesiller boyu devam etmiş Scotuscular var olsa bile bir ekol yaratmaya değil, felsefi yeniliklerinin, eserlerini hiç okumamış sonraki düşünürler tarafından bile sorgulanmadan kabul edilmesine borçludur. Luther ve Calvin ve onların Katolik rakipleri arasında geçen Reform tartışmaları, temel olarak Scotuscu olan varsayımların zeminine karşı gelişmiştir. Descartes'in modern felsefenin temellerini belirlediği çerçeve, temelde 1300'lü yıllarda Oxford'da kurulan yapının kendisidir. Aquinas'ın *Teolojiye Karşı Savunma* adlı eserini Scotus'un *Lectura* adlı eserinden ayıran çeyrek yüzyıl, felsefe tarihindeki en önemli dönemlerden biridir.

Scotus, profesyonel çevreler dışında pek fazla okunmamıştır çünkü o filozofların filozofudur. Fakat onun dehasını en açık şekilde takdir edenlerden biri de Viktorya dönemi şairlerinden Gerard Manley Hopkins'dir. Hopkins, "*Duns Scotus'un Oxford'u*" adlı şiirinde onu, Aquinas, Platon ve Aristoteles'den bir basamak yükseğe yerleştirerek şöyle selamlamıştır,

> Gerçeğin en nadir çözümleyicisi; rakip olunabilecek
> Bir içgörüye sahip değildir, yalnızca İtalya ya da Yunanistan
> Ona rakip olabilir.

9 Scotus'un zihin felsefesi Bölüm 7'de tartışılmıştır.

Hopkins'i en çok etkileyen ise doğrudan belli olan nesne (haecceity) kavramıdır ve bu kavramı kendi nesnesinin benzersizliği kavramı ile bir arada ele alarak "kralın balıkçıları alev aldı" şeklinde bilinen şiirinde bu kavramsal benzerliğin altını çizmiştir,

Her ölümlü tek ve aynı şeye sahiptir:
Yaşadıkları kapalı alanların içine hapsolmaktır bu;
Kendin olmak ayrıdır; konuşan ve heceleyen benim kendim olduğum gibi,
Haykırırım, yaptığım her şey benim: ben bu yüzden geldim.

Scotus, ölümünden hemen sonraki on yıllık süreçte, Oxford'da çok fazla övgü toplayamamıştır ve kendisinin de ait olduğu Fransiskan üyelerinden bile görüşlerine şiddetle karşı çıkanlar olmuştur.

William Dckham

William Ockham, Scotus'un son kez terk etmesinden kısa bir süre sonra Oxford'a gelmiştir. Soyadını, doğum yeri olan Surrey'deki Ockham köyünden almıştır. 1280'li yılların sonunda doğmuş ve 1302 yılında Fransiskan tarikatına katılmıştır. Muhtemelen Londra'daki Grey rahiplerinden ilk felsefi eğitimi almıştır. On yılın sonunda Oxford'a giderek teoloji çalışmalarına başlamıştır. *Sentences* üzerine dersler verdiği zamanlarda, 1317-19 yılları arasında Oxford'da bir İskoç okulu kuruluyordu ve Ockham konumunu onlarla zıt olarak tanımlamıştı. Kısa sürede diğer Fransiskan üyelerinin tepkisini çekmiş ve kendisi bir Thomist olan üniversite rektörü Thomas Lutterell'in de şüpheyle baktığı bir isim olmuştur. Doktora eğitimine devam edemeden Oxford'dan ayrılmış ve 1320'li yılların başında Londra'da yaşamıştır. Daha sonra felsefe eğitmenliği yapmış ve dermece münazaralar düzenlemiştir. Aynı zamanda Oxford derslerini yazıya da dökmüş, mantık üzerine sistematik bir ders kitabı oluşturmuş, Aristoteles'in mantık ve fizik ile ilgili çalışmalarına yorumlar yazmış ve hem yazgı hem de gelecekteki olasılıklar üzerine eserler yazmıştır. En çok hiç söylemediği bir söz olan "Varlıklar gerekenin ötesinde çoğaltılmamalıdır" yani "Ockham'ın usturası" ile bilinir.

Ockham, mantık ve metafizik çalışmalarında Scotus'un ya yanında ya da karşısında yer almıştır. Düşüncesi Scotus'dan daha bilge olmasa da, dili çok daha açıktır. Scotus gibi o da "oluş" kavramını tek anlamlı bir sözcük gibi ele alır ve bu kelimeyi hem Tanrı hem de yaratılanlar için aynı anlamda kullanır. Yaratılmış olanların sayısını, Aristoteles'in on kategorisini maddeler ve özellikler olarak ikiye düşürerek sayıca azaltmıştır. Ockham'ın Scotus ile ayrıldığı en önemli nokta evrensellerin doğası ile ilgilidir. Birçok kişinin içinde yer alan ve ortak bir isimle çağırdığımız ortak bir doğanın varlığını ilk baştan reddetmiştir. Hiçbir evrensel aklın dışında yer almaz, dünyadaki her şey ise tekildir. Evrenseller nesneler değil işaretlerdir ve bu basit işaretler birçok şeyi temsil eder.

Ockham'a göre iki türlü işaret vardır: doğal işaretler ve geleneksel işaretler. Doğal işaretler akıllarımızdaki düşüncelerdir ve geleneksel işaretler de bu düşünceleri ifade etmek için bir araya getirdiğimiz kelimelerdir. Aklımızdaki bu kavramlar bir dil sistemi oluşturur ve bu dil hem bütün insanlar için ortaktır hem de İngilizce ve Latince gibi farklı konuşma dillerinden önce oluşmuştur. Ockham'ın gerçek evrenselleri reddetmesine çoğunlukla "nominalizm" denmektedir fakat ona göre isimler yalnızca konuşulan ve yazılan olarak değil, aynı zamanda akli dilimizin içsel isimleri olarak da tek doğru evrensellerdir.

Buna bağlı olarak, Ockham'ın öğretileri ve rakiplerinin gerçekçiliği arasındaki zıtlıkları bulmak istediğimizde, onun bir nominalist olmaktan çok kavramsalcı olduğunu söylemek daha doğrudur.

Ockham farklı zamanlarda akli dilin isimlerinin dünyadaki nesnelerle nasıl ilgili olduğuna dair farklı görüşler sunmuştur. Onun ilk teorilerine göre, akli imgelerde ya da "düş" içinde yer alan, gerçek şeylere benzeyen ve ilgili gerçekliklerin vekilleri olarak akli önermelerin koşullarını sağlayan akıl ön plana çıkmaktadır. Düşler, dünyadaki birçok şeye eşit derecede benzerlik gösteren evrensellerin olmasıdır. Daha sonra, Fransiskan meslektaşı Walter Chatton'ın da eleştirileri yüzünden, düşlere inancını yitirmiştir. Akli dillerdeki isimlerin basitçe düşünce eylemleri odluğunu, kişinin bireysel akli tarihinde yer alan maddeler olduklarını düşünmeye başlamıştır.

Ockham, Scotus'un içgüdüsel ve soyut bilgi arasındaki ayrımını da kabul eder. Olası bir gerçeğin elde edilip edilemeyeceğine karar vermek için

yalnızca içgüdüsel bilgiye ihtiyacımız vardır. Fakat Ockham, yalnızca Scotus'un görüşlerinde açık olan teorinin sonuçlarını ayrıntılı olarak çıkarır. Ockham, Tanrı'nın, ikincil nedenler aracılığıyla yaptığı her şeyi doğrudan da yapabileceğini söyler. Tanrı, sıradan bir şekilde, beyaz duvarı göz ile buluşturarak duvarın beyaz olduğunu bilmemi sağlar fakat normal duyusal nedensellik ile normal olarak bu şekilde davranırsa, duvarın beyazlığı ile ilgili olarak, ortada beyaz bir duvar olmadan da aynı inanca ve bilgiye sahip olmamı sağlayabilir. Bu tez açıkça, Scotus tarafından açılan bilgi bilim yolunun daha da genişlemesini ve şüpheciliğe doğru ilerlemesini sağlamıştır.

Ockham'ın bu ve diğer görüşleri, Fransiskan tarikat üyeleri arasında kısa sürede endişe yaratmıştır ve 1323 yılında Aristoteles'in kategorileri ile ilgili öğretilerinin dar görüşlü bir bölümünü açıklaması istenmiştir. Bir yıl sonra, Oxford'da kınanmasına cevap olarak, *Sentences* üzerine yazdığı yorumların din dışı olması gerekçesiyle Avignon'da kurulan papalık mahkemesine çıkarılmıştır. Çoğunlukla Thomistlerden oluşan ve eski Oxford rektörü Lutterell'in de dâhil olduğu komisyon, aylar süren çalışmalardan sonra ikna edici bir görüş geliştirmeyi başarmıştır.

Fakat Ockham'ın Avignon'da kalışı, felsefi kariyerine tamamen yeni bir boyut kazandırmıştır. Dönemin papası XXII. John, yoksulluk ile ilgili iki konuda Fransiskan tarikatıyla çatışma içindeydi. İsa ve Havarilerinin tamamen yoksulluk içinde yaşayıp yaşamadıkları ile ilgili tarihi soru ve Fransiskan tarikatının yasal olarak mülk edinip edinemeyeceği ile ilgili pratik soru bu çatışmayı yaratmıştı.

Aziz Francis yoksulluğa dair aşırı bir ideal geliştirmişti: Fransiskanlar hiçbir şeye sahip olamayacak, asla paraya dokunmayacak ve yiyecek, giyecek ve barınma gibi ihtiyaçlar için yardımlara güveneceklerdir. Tarikatın genel reformcusu Aziz Bonaventura, sahiplik (*dominium*, ya da egemenlik) ve kullanım (*usus*) arasında bir ayrım yapmıştır. Fransiskanlar mal ve mülkü kullanabilirler fakat ne bireysel ne ortak ne de dini bir emirle onlara sahip olabilirler. 1279 yılında, Papa III. Nicholas, rahipler tarafından kullanılan bütün malların sahipliği ile ilgili olarak Fransiskan tarikatını rahatlatmış ve bu malların da papalığın mirası olduğunu söylemiştir.

1322 yılının sonunda XXII. John bu uzlaşmayı bozmuş, sahiplik ve kullanım arasındaki farkı reddederek, o ana kadar tüketilebilir olarak ba-

kılan her şeyin ikiyüzlü bir tutarsızlık olduğunu belirtmiştir. Bir sonraki yıl İsa ve Havarilerinin yaşamları boyunca bütün sahip olduklarından feragat ettikleri şeklindeki Fransiskan öğretisini de reddetmiştir. Aynı dönem Avingon'da bulunan ve Fransiskan tarikatının başında olan Cesena'lı Michael, Ockham'dan bu kınamaların da yer aldığı papalık buyruklarını incelemesini istemiştir. Bu ifadelerin ahlaksız, absürd ve dine aykırı olduğu sonucuna vararak halka açık bir şekilde kınamıştır. Papalık kararıyla doktrinlerinin dine aykırı olması gerekçesiyle kınanmasından hemen önce, 1328 yılında, Michael ile Avignon'dan kaçmıştır. İkili Münih'e gitmiş ve orada, imparatorluk seçimlerinde kendisine karşı çıktığı için XXII. John'a düşman olan Bavaria'lı Ludwig'in koruması altında yaşamışlardır.

1324 yılında aforoz edilen Ludwig, temyiz için genel konseye gitmiş ve Fransiskanlarla olan tartışmasını göstererek Papa'nın din karşıtı olduğu görüşünü sunmuştur. 1328 yılında Roma'ya geçmiş, imparatorluk tacını takmış, John'un heykellerini yıktırmış ve papa karşıtı bir görüş oluşturmuştur. Ludwig Roma'da bir başka felsefi müttefik ve Paris Üniversitesi'nin eski rektörü olan Padua'lı Marsilius ile bir araya gelmiştir. Marsilius da Ockham gibi Ludwig korumasına kaçmaya zorlanmıştır çünkü yalnızca XXII. John'u değil kurum olarak papalığı da devamlı olarak eleştirdiği bir eser kaleme almıştır.

Defensor Pacis (1324) adlı çalışma, siyasi felsefenin klasik bir ders kitabı haline gelmiştir. Bu eserin başlangıcında, laik politikalar ile ilgili durumlara papalık kurumunun karışması kınanmıştır. Marsilius'a göre İtalya'daki düzensizlik, yolsuzluk ve savaş hastalıkları papalık kibri ve hırsının bir sonucudur. Çalışma boyunca da yerel konulardan genel ilkelere doğru ilerleyen bir süreçle karşılaşıyoruz.

Devlet, "mükemmel" bir toplumdur ve bu da, kendi çevresinde hem yüce hem de kendi kendine yeten bir yapıda olmaları anlamına gelmektedir. İki türlü hükümet vardır. Biri hükümdarın onayına göre yönetilir, diğeri de iradelerinin aksine yönetir. Yalnızca ilk tür meşrudur ve ikincisi de bir tiranlık formudur. Devletin kanunları, meşruluğunu ne hükümdarın iradesinden ne de doğrudan Tanrı'dan alır. Meşruluk ve otorite, vatandaşların kendileri tarafından verilir. Yasamanın gerçek görevi belli gruplara ya da kurumlara delege edilebilir ve bu da devletten devlete değişebilir. Prens, devletin başındaki idarecidir. Vatandaşların hükümlere karşı vere-

ceği onay en iyi, hükümdarın seçimle gelmesi ile gösterilir fakat onayın yasal olarak sergilendiği başka sistemler de vardır. Düzensiz ya da beceriksiz bir prens yasama meclisi tarafından ortadan kaldırılmalıdır.

Marsilius'un kitabı inanılmaz derecede etkili olmuştur. Papalık tarafında yer alan hiçbir yazar, bu esere aynı felsefi yetkinlikle cevap verememiştir. Eser hem Ortodoks Katoliklerini hem de dine inanmayanları etkilemiş, etkileri Luther reformuna kadar ilerlemiştir. Ockham, 1330'lu yıllarda yazdığı siyasi eserler serisinde, bu eserin etkisini gösteren ilk filozoflardan biri olmuştur. Bu çalışmalar *Defensor Pacis'e* göre daha az sistematik ve daha az radikaldir.

Bunların ilki *Work of Ninety Day* adlı, 1332 yılında aceleyle yazılmış uzun bir kitapçıktır. Daha sonra *Letter to Fransiskans* ve Kilise ile Devlet ilişkilerini anlatan *Dialogues* dizisi gelmiştir. Niyeti polemik yaratmak olsa da bu çalışmalar konuşur gibi yazılmıştır yani Ockham'ın kendisini sonuçlarına bağlamayan bir tarzda, papalık kurumu karşıtlarının söyledikleri, konuşur gibi kaleme alınmıştır. Birinci şahıs üzerinden yazılan diğer savunmacı eserlerle kıyasladığımızda, Ockham'ın fikirlerini parça parça bir araya getirebilmemiz mümkündür.

Ockham'ın Fransiskan yoksulluğu üzerine konumunun felsefi merkezi doğal hakların bir teorisidir. İki hak sınıfı arasında ayrıma gitmiştir: Özel mülkiyet gibi meşru olarak feragat edilen haklar ve kişinin yaşama hakkı gibi devredilemez haklar vardır. Cennet bahçesinde mal ya da mülk yoktur ve düşüşten sonra, mülkiyet hakları insan hukuku ile belirlenmiştir. Özel mülkiyet ise kendi içinde yanlış değildir fakat Papa John'a göre kullanımdan farkı belirtilmelidir. Bir ev sahibi, misafirlerinin masadaki yiyecek ve içecekleri kullanmasına izin verir fakat misafirlerine, bunlara sahip olma hakkını sunmaz. Fransiskanların, hayatın gerekliliklerini kullanma hakkı vardır fakat bu onlara sahiplik hakkı vermez çünkü bu yalnızca ahlaki bir haktır ve herhangi bir mahkemede uygulanabilir değildir (*OND* 6. 260-71).

Marsilius'un hükümet kavramı zamanın İtalyan şehir devletlerindeki koşullarla şekillenmiş olsa da Ockham'ın kavramları daha çok Kutsal Roma İmparatorluğunun yapısından etkilenmiştir. Ona göre imparator gücünü papadan değil imparatorluk seçimleri aracılığıyla insanlardan alır. Kişinin kendi hükümdarını seçmesi insanların doğal haklarından biridir. Bu haklar soydan soya geçen bir monarşi kurularak kullanılabilir fakat

hükümdarın tahtta kalma süresi iyi yönetimine bağlıdır ve eğer gücünü kötüye kullanırsa, insanların o hükümdarı görevden alma yetkileri vardır.

Papa XXII. John ile tartışmalarına rağmen Ockham, Marsilius'a kıyasla bir kurum olarak papalığa karşı daha az saldırgandır. Uygulamada ne kadar acımasız olursa olsun, papaların ilahi kanundan gelen bir üstünlükleri vardır. Mutlak monarşi sistemi olarak değil, kurumsal bir yapıda değerlendirilmeleri gerekir. Genel konseylere cevap verebilmeleri gerekir ve yerel olarak seçilmiş kilise adamlarından oluşmuşlardır.

Ockham hiçbir zaman dönemindeki papalık ile uzlaşmamıştır. XXII. John, 1331 yılında, seksenli yaşlarının sonundayken, evrensel olarak dine aykırı kabul edilen bir doktrini yaymaya çalışmıştır. Ona göre iyi durumdayken yaşamı sona erenlerin ruhları, Son Yargılamanın ardından ait oldukları bedenlere dönene kadar Tanrı'nın kutsal görüşüne erişemezler. Bu elbette ki karşı taraftaki Fransiskan tarikatının eline yeni bir silah vermiş ve Papa 1334 yılında, ölüm döşeğinde bu fikrinden vazgeçmiştir. Yeni papa XII. Benedict, adil olanların ruhlarının, öldükten hemen sonra ya da arafta bir süre geçirdikten sonra Tanrı ile yüz yüze geldiklerini söylemiştir. Fakat Benedict, karşıt görüşlü Fransiskanların kınanmaları konusunda geri adım atmamış ve Ockham Münih'te, hala Kilise yasağı altındayken, 1349 yılında Kara Ölüm salgınında ölmüştür.

Ockham'ın Kabulü

Paris ve Oxford, Ortaçağ'ın sonlarına doğru en iyi iki üniversite konumundaydı. Paris, on üçüncü yüzyılda şüphesiz ki kıdemli bir ortaktı ve Oxford da on dördüncü yüzyılda liderliği ele geçirmişti. Ockham'ın etkisinin her iki üniversitede de ne kadar hissedildiği tartışma konusudur. Elbette Oxford'da bile Ockhamcı bir okul olduğunu biliyoruz; fakat bir diğer taraftan bir grup Parisli düşünür onun yazılarını takip etmiş ve bu yazılardan belli temalar geliştirmişlerdir.

Örneğin Rimini'li Gregory, 1340'lı yıllarda Paris'te eğitim vermiş bir Augustinuscu rahiptir ve Ockham'ın doğal felsefesini onun mantığına karşı koyarak kabul etmiştir. 1328 ve 1340 yıllarında Sorbonne'da rektör olan sanat fakültesi üyesi Jean Buridan da Ockham'ın nominalizmini paylaşmıştır fakat dünyanın bilimsel olarak keşfedilmesi yönündeki ilerlemeler

açısından Ockham'dan daha güvenlidir. Philoponus'un ivme teorisini yeniden ortaya çıkarmış ve dünyanın günlük olarak kendi ekseni etrafında döndüğü hipotezini kanıtlayamadan keşfeden Nicole Oresme de dâhil olmak üzere felsefi fizikçilerin seçkin neslinden bir eğitmen olarak hayatını geçirmiştir. Ockham gibi Buridan da en çok hiçbir zaman söylemediği şeylerle bilinir. İradenin alternatifler arasında seçim yapmasıyla ilgili olarak, iki eşit derecede güzel saman balyası arasında seçim yapmak zorunda olan bir eşeğin her ikisini de yiyemeyeceğini söyler. Bu yüzden "Buridan'ın Eşeği" kararsızlık için kullanılan bir deyim olarak kalmıştır.

Ockham'ın bilgi biliminden etkilenen iki Fransız düşünür daha vardır. Bunlardan biri Mirecourt'lu Manastır rahibi John ve laik rahip Autrecourt'lu Nicholas'dır ve her ikisi de 1340'lı yıllarda Paris'te ders vermiş ve yine her ikisi de radikal kararları yüzünden akademik ve dini sansüre maruz kalmışlardır. 1347 yılında, John'un yazılarından alınan kırk bir önerme Sorbonne rektörü tarafından kınanmış ve Nicholas'ın da elliden fazla tezi papalık elçisi tarafından kınanmıştır. John bir özür ile yazdıklarını savunmuş ve Nicholas da fikrini değiştirmiş ve kariyerine devam etmiştir.

Mirecourt'lu John'un bilgi bilimi ise Ockham'ın onay teorisinin gelişimine göre temellenmiştir. Onaylar açık olabilir ya da hata yapma korkusuyla verilebilir. Mantığın merkezi doğruları kanıtın yüce bir derecesini içerir fakat aynı zamanda dünya deneyimine dayanan doğal kanıt da vardır. Doğal kanıt, kişinin kendi var oluşu haricinde mutlak kesinlik üretemez ve bu da kendisiyle çelişen bir durum olmadan reddedilemez. Kişi herhangi bir diğer varlığın oluşu ile ilgili benzer bir kesinliğe erişemez. Tanrı'nın varlığı bile kesinlik ile kanıtlanamaz çünkü var oluşuna yönelik görüşler yalnızca doğal kanıt içeren dünyadaki doğrulara dayalıdır. Dahası kendimden başka bir şey var olmadığında bile Tanrı, mucizevi şekilde dış dünyayı görünür kılabilir.

John'un önceden, İkinci Meditasyon'un başında Descartes'ın ulaştığı konuma çok yaklaştığı görülebilir. Autrecourt'lu Nicholas ise şüpheciliğin daha radikal bir formunu benimsemiştir.

"Gerçekten var olup olmadığına bakmadan bir şeyin var olduğu kanısına varmak" ifadesini de içeren içgüdüsel farkındalığı tanımlamak istersek, duyuların neyi doğru olarak algıladığına asla emin olamayız. Geri alınmasını istediği, kınanan ilkelerden biri de şu şekildedir: "doğal görünümlerine

bakarak nesneler hakkında hemen hemen hiçbir gerçekliğe ulaşamayız". Nicholas bu şüpheci ifadeyi, bir miktar kesinliğe, kısa sürede insanlar zihinlerini, Aristoteles ve yorumcularının okumalarına değil nesnenin kendisine kaydırdıklarında ulaşabilirler (DB 553 ve devamı.).

John'un aksine, Nicholas "Düşünüyorum, öyleyse varım" ifadesinin şüpheci açmazdan çıkaracak bir yöntem önermediğini ve kesinlikle herhangi bir gerçek egonun varlığını kanıtlamadığını söylemektedir. "Burada bir entelektüel düşünce üretelim: o halde bir miktar entelektüellik vardır" ifadesi bile açık ifadeden uzaktır. Hiçbir nedensel tartışma herhangi bir türün varlığına kanıt olarak gösterilemez. Nicholas'ın vardığı sonuca göre, yalnızca çelişmezlik ilkesi bilgi için kesin bir temel sağlar ve bu temel kişinin felsefede çok fazla ilerlemesini sağlamaz. Kınanan önermelerinden biri şu şekildedir: "Bir şeyin varlığı, başka herhangi bir şeyin varlığının kanıtıyla ya da bir diğerinin var olmamasından diğerinin var olmaması durumuna varılmasıyla sonuçlanamaz ya da kanıtlanamaz." Bu noktada, modern felsefe okuyucularının aklına Descartes değil Hume gelmektedir.

Doğru ya da yanlış, Autrecourt'lu Nicholas'ın şüpheciliği sonraki yıllarda Ockham'ın öğretilerinin yol açabileceği korkunç aşırılıklara örnek olarak verilebilir. Eşit derecede kuşkulu olan bir adillikle, yirminci yüzyıl mantıksal pozitivistleri tarafından seçkin bir öncül olarak değerlendirilmiştir.

Ockham'ın İngiltere'ye ani kabulü, herkes tarafından olumlu olarak karşılanmamıştır. En yakın çalışma arkadaşları olan Adam Wodeham ve Walter Chatton bile, ana akım skolastikleri ile daha uyumlu hale getirmek için öğretilerini uyarlamışlardır. Kariyeri Ockham ile birleşen Walter Burley, zamanın en önemli İngiliz düşünürlerinden biriydi. Yüksek lisansını 1301 yılında Oxford'da tamamlamış ve 1320'li yılların başlarında, Sorbonne'da teoloji alanında doktorasını tamamlamıştır. Merton üyelerinden biridir ve II. Edward hizmetinde diplomatlık da yapmıştır. En çok, *The Pure Art of Logic* (1328) adlı eseriyle bilinir ve bu eser, Ortaçağ döneminden günümüze gelmiş en iyi mantıksal eserlerden biridir. Bu çalışmada niteleme ile ilgili geleneksel görüşleri ve Ockham eleştirilerine karşı varsayımları savunmuştur.[10]

10 Daha fazlası için bkz. Bölüm 3.

Oxford Hesaplayıcıları

On dördüncü yüzyılın ikinci çeyreği, fizik tarihinde kayda değer bir etkisi olan okulun Oxford'lu filozoflarına sahne olmuştur. Bu okulun önde gelen filozoflarından biri de Balliol ve Merton kolejlerinin üyesi, daha sonra II. Edward'ın danışmanı, en sonunda da Canterbury başpiskoposu olan Thomas Bradwardine (1295-1349)'dir. William Heytesbury ve Richard Swineshead gibi okulun diğer üyeleri de, Brawardine gibi Merton üyesidir ve bu üyeler zaman zaman Mertonlular adıyla da anılırlar. Felsefi ve teolojik problemleri matematiksel metotlarla çözme zevkleri ile tanınırlardı ve *Liber Calculationum* (1350) adlı bir Swineshead eserinin ardından Oxford Hesaplayıcıları adını almışlardır.

Bradwardine, 1328 yılında *De Proportionibus Velocitatum in Motibus* adlı bir eser yayınlamıştır. Bu eserde güçlerin, rezistansların ve hızın hareket içindeki ilişkisine yönelik bir teori sunan oranlar teorisi geliştirmiştir. Bu teori kısa sürede Aristoteles'in hareket kanununu geçmiş ve yalnız Oxford'da değil Oresme tarafından uyarlandığı Paris'te de etkili olmuştur. Diğer Hesaplayıcılar da doğal felsefenin önemi gibi konularda eserler üretmişler fakat matematiksel yeteneklerini, fizik araştırmalarından çok mantıksal ve teolojik problemlerin çözümüne adamışlardır. Örneğin, maksima ve minima ile ilgili sorular diferansiyel hesaplarının gelişiminde tohum görevi görmüşlerdir fakat ilk olarak gece ve gündüz dua ederken bir emri yerine getirmek için edilmesi gereken duaların maksimum ve minimum süreleri ile ilgili sorular ile bağlantılı olarak ortaya çıkmışlardır. Sıcak ve soğuk gibi, nicel olmayan özelliklerin nasıl ölçüleceği sorusu öncelikle ruhlara bahşedilen inancın cennetteki ruhlar için mutluluk kapasitesi analiz edilirken çözülmeye çalışılmıştır.

Fizik alanındaki birçok gelişme, mantıksal bulmacalara (sophismata) çözüm bulma amacıyla ortaya çıkmıştır. Bunlar içerikleri belirsiz ya da paradoksal olan önermelerdir ve mantık öğrencilerinin çözmesi için ortaya atılan fakat sanat fakültesindeki uzmanlar tarafından çözülen ya da karara bağlanan önermelerdir. Bu bulmacaların en ustaca dizilerinden biri 1328 yılında, Mertoncu olmayan fakat Durma psikoposu ve imparator danışmanı olan Bury'li Richard tarafından bir araya getirilen bir grup diğer Hesaplayıcılar ile ortak çalışmalar sonucunda Richard Kilvington tarafından oluşturulmuştur. Kilvington matematikçi değildir fakat bulmacası,

Heytesbury tarafından, *Regulae Solvendi Sophismata* (1335) adlı eş oran hızlanması teorisinin anlatıldığı eserinde matematiksel bir form kazanmıştır.

Sophismata (bulmaca) Rönesans döneminde kötü bir ün kazanmış fakat yirminci yüzyılda yeniden gündeme gelmiştir. Fransa'nın cumhuriyet olduğu bir dönemde, Bertrand Russell "Fransa kralı keldir" ifadesinin doğru değerini araştırmıştır. Araştırması onu, kesin tanımların oldukça etkili bir mantıksal analizine yöneltmiştir. Benzer şekilde Kilvington da *sophismata* ile örneğin Sokrates'in mümkün olduğu kadar beyaz ve Platon'un da o zamana kadar beyaz olmayıp tam o an beyaz olmaya başladığı bir senaryo yaratmıştır. Daha sonra "Sokrates, beyaz olmaya başlayan Platon'dan daha beyazdır" ifadesinin doğru değerini araştırmaya başlar. Doğal bir tepki bu cümlenin, doğru ya da yanlış olmaktan uzak olarak düzgün bir şekilde kurulmadığı şeklinde olacaktır fakat Kilvington sabırla bir kişinin bu cümle ile ne demek istediğini ve benzeri bulmaca sorularla derece, oran ve orantı kavramlarının analizlerini sunar.

Hesaplayıcıların duayenlerinden olan Thomas Bradwardine aynı zamanda ağır bir teolog ve on dördüncü yüzyılda bir diğer Oxford eğilimi olan Augustinus'un yeniden uyanışının lider temsilcilerindendi. Augustinus, elbette Ortaçağ boyunca derin bir hürmet ve saygı ile Aristoteles'ten aşağı kalmayacak derecede çok anılan bir filozoftur. Fakat bu neo-Augustinuscular, Bradwardine ve onun 1333 yılında Oxford rektörü ve sonra Armagh başpiskoposu olmuş İrlandalı çağdaşı Richard Fitzralph gibi Augustinus'un çalışmalarının tarihi bağlamına daha fazla dikkat etmeye başlamış ve Pelagius takipçilerine karşı çıkarak oluşturduğu sonraki dönem metinleriyle daha çok ilgilenmiştir. Bradwardine, büyük *De Causa Dei* eserinde, ilahi ön bilgi, gelecekteki olası önermeler ve insan özgürlüğü gibi konular çerçevesinde Augustinuscu bir görüş sunmuştur.

John Wyclif

Augustinus Rönesans'ı döneminin en seçkin yüzlerinden biri, aynı zamanda Ockhamcıların nominalizmine karşı gelişen gerçekçi tepkinin lideri olan John Wyclif (1330?-1384)'dır. Yüzyılın ortalarında üniversitenin en önemli karakterlerinden de biri olmuştur. Hayatı, Oxford tarihinde

tekrarlanan bir model izlemiştir ve bu örnekler John Wesley ve John Henry Newman ile de kendini göstermiştir. On dördüncü, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın ortalarında, üniversitenin dini tarihinde yaşanmış en önemli olay, en sevilen oğulun dini kurumdan iltica etmesidir.[11]

Wesley ve Newman gibi Wyclif de Oxford okullarının en verimli kişilerinden biridir ve öğrenmek ile hayatın ciddiliği üzerine söylenenler arasında çağdaşlarının içinden sıyrılmıştır. Onlar gibi, Wyclif de kendine bir taraftar grubu toplamış ve kişisel etkisi ve şöhreti ile üniversitenin düşünce ve eylemlerini etkisi altına almıştır. Yine onlar gibi, en yakın teolojik düşmanlarını uzaklaştıran ve eleştirileriyle ilgili şüpheleri ortadan kaldıran doktrinel bir adım atmıştır. Onlar gibi Wyclif de Oxford'dan sürülmüş ve dini misyonunu, gençliğinden ve umutlarından uzak bir kulede nadir bir nostalji ile bakarak başka yerlerde devam ettirmiştir.

Wyclif, 1350'li yıllarda Oxford'a gitmiş ve devletteki görevleri nedeniyle zaman zaman dikkati dağılsa da (bir dönem elçilik işleriyle ilgilenmiş, başka zamanlarda parlamentoya uzman görüş sunma görevini yürütmüştür) hayatının büyük bir çoğunluğunu öğreterek, vaaz vererek ve yazarak geçirmiştir. 1360 ve Balliol'da uzmanlık görevini yürüttüğü 1372 yılları arasında, en önemli cildi nominal sofistliğe karşı olarak gerçekçiliği savunma amaçlı evrenseller üzerine bir bölüm de içeren felsefi *Summa* eserini tamamlamıştır. Olgunluk döneminde sıradan ortodoksluk üzerine ilk iki kitapla başlayan ve cesur bir yenilik anlayışı üzerine çeşitli kitaplardan açık kafirliğe geçtikten sonra verimsiz bir polemik ile biten teolojik *Summa'yı* yazmıştır. Bu çalışmanın ciltleri Ortaçağ teolojisinin bütün çeşitliliğini içermektedir. Bunların üçü kanun ve eşya gibi konulara adanmış ve kötü papazların haklarından mahrum edilmesi gerektiğini, hatta günahkâr oldukları takdirde rahip olmayanların da mal edinme hakları olmadığını söylemiştir. Kilise, kral ve papalık üzerine diğer çeşitli bölümler de Hıristiyan Kilisesi ve toplumu, kınanmış tacizler ve önerilen reformların yapılarını analiz etmektedir. Komünyon üzerine son eserlerinden birinde Ortaçağ ruhani dünyasının merkezi olan Matta'nın yeni bir yorumunu sunmuştur.

Wyclif'in en şaşırtıcı yeniliklerinden biri de sahiplik (dominium) teorisi üzerine geliştirilmiş komünizm önerisidir. Bu görüşlerini şöyle açıklar: Bir

11 Bkz. R. A. Knox, *Enthusiasm* (Oxford: Oxford University Press, 1948), 66.

tarafta günah işleyen ve mülk edinme hakkı olmayan biri vardır. Bir şeye adaletli bir şekilde sahip olabilmek için onu adaletli kullanmak gerekir fakat hiçbir günahkâr hiçbir şeyi adaletli kullanamaz çünkü bütün eylemleri günah içerir. Bir diğer taraftan, eğer size bir şeyler bahşedilmişse, Tanrı'nın manevi oğlu olarak onun bütün gerçekliğine sahip olursunuz. Fakat bu durum her Hıristiyan'a bahşedilmişse, Tanrı da egemenliğini bahşedilmiş diğer bütün Hıristiyanlarla paylaşmalıdır:

> Tanrı'nın bütün malları ortak olmalıdır. Bu da şöyle kanıtlanır: Her insana bir şeyler bahşedilmiş olmalıdır ve bu durumda o kişi dünyanın ve içerdiği her şeyin egemenliğine sahiptir. Bu yüzden her kişi evrenin hâkimi olmalıdır. Fakat bu ifade belli sayıda insanın ortak olan her şeye sahip olması şeklinde gelişince tutarsızdır. Bu yüzden her şey ortaktır.

Şaşırtıcı şekilde, Wyclif'in sahiplik üzerine yazıları, ne kadar radikal olursa olsun, yaşamı süresince otoritelerle bir sorun yaşamasına neden olmamıştır. Laik otoriteler bu görüşleri ruhban sınıfının vergilerini arttırmak ve ruhban sınıfı dışında kalanlar ile ilgili imalarını göz ardı etmek için kullanmışlardır.

Fakat Wyclif'in yorumlarının küstahlığı, Oxford'daki konumunu git gide daha az savunulabilir hale getirmiştir. Papaları ve söz konusu papalık iddialarını ifşa ettiği zaman, utanç verici bir bölücülüğün Hıristiyan dünyasını ikiye böldüğü bir dönemde, ruhban sınıfının üst katmanlarından bile taraftar çekmeyi başarmıştır. Birçok ayrıcalıktan faydalanan laik bir papaz olarak Kilise'nin, haklarından mahrum edilmesini istemiş ve birçok meslek dışı insan ve dilenci tarikatları bu sözlerini uygun bulmuştur. Fakat 1379 yılında, töz değişimi doktrinini kaldıracağını duyurduğunda ve Matta'da geçen şarap ve ekmeğin, İncil'deki kâğıt ve mürekkebin Tanrı'nın sözleri olması gibi İsa'nın bedeni olduğunu söylediğinde, rahipler, soylular ve papazlar ona sırt çevirmiştir. Ruhani meclis tarafından kınanmış ve Oxford'dan sürülmüştür. Hayatını, özgürlük içinde fakat kepaze bir şekilde, Northamptonshire'da yer alan Lutterworth'daki bir kasabada sona erdirmiştir.

Wyclif'in ölümünden sonra yarattığı etki, yaşarken bıraktığı etkiden çok daha fazladır. Sonraki yıllarda, İngiliz takipçileri Lollards'lar onun

adına İncil'in anadildeki versiyonunu yaygınlaştırmakla meşgullerdi. Bu çeviriye kendisinin ne kadar dâhil olduğu tartışma konusudur fakat yanlış ya da doğru, söz konusu İncil son zamanlara kadar en meşhur İncillerden biri olmuştur. Yurtdışında, Bohemia'da, Jan Hus'daki takipçileri ile anısı her zaman renkli tutulmuştur. 1415'de Constance Konseyindeki ikiliğin sonunu getirdiği resmi Kilise Hus'u kâfirlik gerekçesiyle yakmış ve Wyclif'e atfedilen 260 önermeyi kınamıştır. Evde ise bedeni mezarından çıkarılıp yakılmıştır.

Wyclif, Lollard İncili ile olan bağlantısı ve töz değiştirme ve papalık ile ilgili saldırılarından dolayı Protestan biyografi yazarları tarafından Reformun Sabah Yıldızı olarak anılmıştır. Eserleri filozoflar tarafından fazlaca okunmamıştır.

Protestan düşünürler Reform'un hepimize ulaşması gerektiği inancı yüzünden skolastik düşüncesinden tiksinmiş ve Katolik bilim insanları da, hala eleştirel basımları bekleyen dehanın kutsal insanları olduğunda bir kâfirin eserlerini görmezden gelebileceklerini düşünmüşlerdir. Fakat son yıllarda filozoflar Wyclif'in çalışmalarına bakarak onun saygıdeğer bir düşünür olduğunu ve iki büyük Oxford atasının yanında bir üçüncü olarak yer alabileceğini, skolastik düşüncenin Akşam Yıldızı olduğunu anlamaya başlamışlardır.

Paris ve Oxford'un Ötesinde

Wyclif'in kariyeri, Oxford'un, Avrupa'nın geri kalan kısımlarından soyutlandığı bir döneme denk gelmektedir. Scotus ve Ockham, hem Oxford hem de Paris'te iyi bilinen filozoflardır ve Kıtada uzun bir hayatları olmuştur. Wyclif kısa bir yurtdışı seyahati dışında hep İngiltere'de kalmıştır. Latince, akademik değişimin aracı olarak kullanılmaya devam etmiş fakat anadilde edebiyat Avrupa'nın bütün ülkelerinde yaygınlaşınca Chaucer ve Langland gibi Wyclif'in çağdaşları arasında Latince aracı dil olarak kullanılmamaya başlamıştır. İngiltere ve Fransa arasında başlayan Yüz Yıl Savaşları Oxford ve Paris arasında bir bariyer gibi yer almış, bu iki üniversite zenginliklerini yitirerek ayrı yollara dağılmışlardır.

On dördüncü yüzyılın sonunda, yeni üniversiteler Avrupa'nın çeşitli yerlerinde kurulmaya ve gelişmeye başlamıştı. Prag'daki Charles Üniver-

sitesinin kuruluşu 1347 yılına kadar dayanır ve 1402 yılında bu okulda gerçekleşen Ockhamcılar ve Wyclifciler arasındaki tartışmalar Avrupa'nın her kesimine yansımıştır. Heidelberg Üniversitesi ise papanın genelgesiyle 1385 yılında kurulmuş ve ilk rektörü de Paris'in eski rektörlerinden Inghen'li Marsilius olmuştur. 1399 yılında Padua Üniversitesi ilk binasına kavuşmuştur. 1400 yılında Jagiellonian Üniversitesi Krakow'a kiralanmıştır. En eski İskoç üniversitesi olan St. Andrews ise İskoçya ve İngilitere'nin iki farklı ayrılıkçı papanın müttefikliğine bağlı oldukları bir dönemde, 1410 yılında kurulmuştur. Daha aşağıda yer alan ülkelerdeki ilk üniversite ise 1425 yılında kurulan Louvain'dir.

Paris ve Oxford'un eski yakın ilişkisinin yerini alan yeni uluslararası üniversiteler ağı git gide büyümüştür. Örneğin, 1500'lü yıllarda, merkezinde daha sonra Glasgow Üniversitesinin başkanı olan John Major ya da Mair'in olduğu bir grup İskoç bilim insanı Paris Üniversitesinde birlikte çalışmışlardır. Mantık ve bilgi bilim alanına değerli katkılar sağlamışlar ve son zamanlarda bir bilim insanı onları, on sekizinci yüzyılın İskoç Aydınlanması ile kıyaslamıştır.[12]

Aynı zamanda, farklı türden bir felsefe çalışması da üniversiteler dışında yürütülmekteydi. Felsefenin iki tarzı arasındaki ayrımın akademik olmayan dünyada uzun süreli etkileri olmuştur. Paris'te, on dördüncü yüzyılın ilk yıllarında, Duns Scotus'un dersleri devam ederken bir diğer felsefe dâhisi Alman Dominiken Meister Eckhardt da ders vermeye başlamıştır. Eckhardt Köln Üniversitesinde hem papaz hem de eğitmen olarak büyük bir ün kazanmış ve Scotus'un, on dördüncü yüzyılın analitik felsefe geleneğinde ilk anlatıcı olarak görülebilmesi gibi Eckhardt da alternatif, gizemli bir geleneğin kurucu babası olarak değerlendirilebilir.

Bu gelenekten gelen düşünürlerin kendilerini adamış yazıları (Eckhardt'ın öğrencileri John Tauler ve Henry Suso'nun *Devotio Moderna* adlı eseri) felsefe tarihinin bir parçası değildir. Felsefe tarihçilerini ilgilendiren şey bu okulla beraber anılan anti-entelektüel tavırdır. Gerard Groote (1340-84) adlı Hollandalı bir adam, Deventer'da The Brotherhood of the Common Life adlı dini bir birlik kurmuştur. Bu kardeşlik birliği için ortaya

---

12 Bkz. A. Broadie, *The Circle of John Mair* (Oxford: Oxford University Press, 1985) ve Notion and Object (Oxford: Oxford University Press, 1989).

attığı kurallar arasında bütün akademik sisteme karşı saldırılar da vardır. Yalnızca bir hovarda bir üniversitede mutlu olabilir ve münazaralar ile dereceler yalnızca boş yere gururlanmayı övmeye hizmet etmektedir.

Deventer kardeşliği, Windesheim'da yer alan yeni bir düzenli azizler cemaatine yol açmıştır. Windesheim azizlerden en çok bilineni, Hıristiyan adanmışlığının en iyi bilinen klasiklerinden olan ve Wyclif'in öldükten sonra kınandığı zamanlara denk gelen eseri *The Imitation of Christ*'i yazan Thomas à Kempis'dir. Bu çalışma skolastik felsefenin ve teolojinin sert bir eleştirisidir.

> Kutsal Üçlemenin derin gizemlerini tartışmanın, onu anlamak için gerekli tevazudan yoksunsan ne anlamı vardır... Bunun anlamını bilmektense pişman olmayı tercih ederim... Kibirliliğin de kibirliliği vardır ve tüm bu kibir Tanrı'yı sevmek ve ona hizmet etmek için olmalıdır...Bir şeylerin derinine inme isteğin değil de, kendi bilgi eksikliğini kabullenme cesaretin olsun.

Deventer ve Windhesheim geleneği, on altıncı yüzyıla kadar taşınmıştır ve bu yüzyılda skolastik düşüncenin çöküşünü de sağlayan güçlerden biri olmuştur. Genç Erasmus, Brothers of the Common Life grubunun bir üyesiydi ve bir süre Windesheim birliğinin gönülsüz bir aziziydi. Luther de bu gizemli entelektüellik karşıtlığından etkilenmiş ve bu durum Ortaçağ Aristotelesçiliğine karşı çıkması için gereken enerjiyi sağlamıştır.

On beşinci yüzyılda bir kişi, analitik-septik geleneği ve gizemli-inancı geleneği desteklemiştir. Bu kişi Cusa'lı Nikola'dır. Moselle'de, Koblenz yakınlarındaki Cusa'da doğmuştur. Kendisi de Deventer topluluğunun bir öğrencisidir ve sonrasında Padua ve Heidelberg'de eğitim almıştır. 1432 Basel Konseyinde delege olmuş ve papanın dini otoritesine karşı genel konseylerin otoritesini en yüksek seviyeye taşıyan kişi olmuştur. Daha sonra, papa tarafına katılmış ve Papa IV. Eugenius'un hizmetinde diplomatlık yapmıştır. 1448 yılında başpapaz olmuş, 1451-2 yıllarında da Almanya'da papa elçisi olmuştur. 1464 yılında da Umbria'nın Todi kentinde ölmüştür.

Nicholas dindar ve hayırsever bir kişi, sıkı bir Kilise reformisti ve ekümeniydi. Hayatı boyunca hep Roma hâkimiyetindeki uzlaşmacılar ve papacılar arasında, Latin Kilisesi ve Yunan Kilisesi arasında, skolastik ve mistik teoloji arasında ve Hıristiyan ve pagan düşüncesi arasında ara bulmaya

çalışmıştır. Yahudilerin, Yunanların, Latinlerin, Türklerin ve Suriyelilerin Tanrı'ya atfettikleri isimlerin birbirleriyle eşit olduğunu ve Tanrı'nın kendisinin açıkladığı isim olan Tetragramaton'da uzlaştırılabilir durumdadır (Sermo 1. 6. 14).

Oxford Hesaplayıcıları gibi, Nicholas da matematiksel konularda yazmıştır fakat en bilinen felsefî eseri, 1440 yılında yazdığı en eski eseri olan *De Docta Ignorantia*'dır. Bu çalışmanın önde gelen ilkesi Tanrı'nın, zıtlıkların yüce ve sonsuz bir sentezi (*coincidentia oppositorum*) olmasıdır. Tanrı'ya her fiil yüklediğimizde, eşit uygunlukta bunun zıddını da yüklemiş oluyoruz. Eğer Tanrı en yüce varlıksa, aynı zamanda en son varlıktır. Hem maksimum hem minimumdur çünkü ondan daha yüce bir şey yoktur fakat aynı zamanda boyut ve hacim özelliklerine de sahip değildir. Zıtlıkların Tanrı içinde bir araya gelmesi bizim onun hakkında gerçek bir bilgiye ulaşmamızın ne kadar imkânsız olduğunu gösterir. Nihai doğruya ulaşmada mantıklı hedefler bir çember içindeki çokgen gibidir: Çokgene ne kadar kenar eklersek ekleyelim, ne kadar çok yaklaşırsa yaklaşsın, dairenin çevresine denk gelmesi mümkün değildir.[13]

Rönesans Döneminde Platonculuk

Cusa'lı Nikola, çoğu zaman Ortaçağ ve Rönesans arasında bir geçiş simgesi olarak tanımlanmıştır. *On Learned Ignorance* adlı eseri gerçekten de Rönesans'ın çığır açan olaylarından biri olan 1439 Floransa Konseyi ile aynı döneme denk gelmiştir. Konstantinapol'ün Bizans İmparatoru Osmanlı İmparatorluğunun ezici askeri gücünden çekinince Batı Hıristiyan dünyasından yardım istemiştir. Papa, IV. Venetian Eugenius bir haçlı ordusu kurmuş ve imparator VIII. John ve Konstantinapol patriği Ferrara ve Floransa'da konsey düzenleyerek Latin ve Yunan Kiliselerini bir araya getirmeye çalışmışlardır. Floransa'daki varlıkları Benozzo Gozzoli'nin, ana katılımcıların portrelerini içeren Palazzo Medici-Ricardi'de yer alan Magi'nin duvar resimlerindeki süslemeler ile ölümsüzleşmiştir. Kiliseler arasındaki birlik, Papa, imparator ve patriklik tarafından 1439 yılında yayınlana *Laatentur Caeli* buyruğu ile duyurulmuş ve 1270 yılın-

13 Nicholas'ın teolojisi için bkz. Bölüm 9.

daki devamı gibi kısa süreli olmuştur. Fakat Konseyin felsefe tarihindeki etkileri bundan daha uzun süreli yaşamıştır.

Floransa, uzun zamandır tarihi klasik öğrenmenin, hümanizmin insan ırkı ile ilgili bir anlamda değil "insan bilgisine" adanmış bir şekilde canlandığı yer olmuştur. Bunun en eski manifestolarından biri de klasik Roma yazarlarına sevgi ve skolastik Latince ile ilgili nefret şeklinde kendini göstermiştir. 1430'lu yıllarda Floransalı bir devlet çalışanı olan Leonardo Bruni, Aristoteles'in bazı önemli eserlerini daha zarif bir Latinceye yeniden çevirmiştir. Yunan klasiklerinin yeni çevirileri için duyulan istek ile birlikte, birçok eğitimli insan Yunan dilini öğrenme açlığı duymuş ve Platon, Aristoteles ve diğer eski düşünürleri orijinal dilinde okumak istemiştir. 1396'dan itibaren, Yunanca Floransa'da düzenli olarak öğretilmeye başlamıştır.

Floransa Konseyinde Doğu dünyasından bilim insanlarının olması bu harekete ivme kazandırmıştır. Konseye katılanlar arasında Platonculuğun önderlerinden Gemistos Plethon (1360-1452), öğrencisi Bessarion (1403-72) ve Aristotelesçi Trebizond'lu George (1395-1484) da vardır. Bu üçlü içinde yalnızca Kilise birliğine karşı çıkan Plethon Konseyden sonra Yunanistan'a dönmüştür. Diğerleri Roma da kalmış ve George papalık sekreteri olurken Bessarion da başpapaz olmuştur.

Plethon, Konsey boyunca Platon ve Aristoteles'in karşılaştırmalı özellikleri üzerine konuşmuştur. Ona göre Latin filozoflar Aristoteles'e gereken değeri vermemiştir.

Platon daha çok tercih edilmiştir çünkü o ilk hareket ettiriciye değil yaratıcı Tanrı'ya ve tamamen ölümsüz ruha inanmıştır. Aristoteles İdealar hakkında, erdemin acımasız olduğu konusunda ve mutluluğu niyet ile eş tutmada yanılgıya düşmüştür.

Plethon'un saldırıları hem Yunan hem Latinlerden karşılık görmüştür. Aquinas'ın hayranı ve Floransa birliğinin savunucusu olan George Scholarios daha sonradan hayal kırıklığına uğramış ve Konstantinopolis'e dönerek orada başpapaz olmuştur. 1445 yılında *Defence of Aristotle* adlı bir eser yazarak Platon'u tercih edenlere karşı çıkmıştır. Aristoteles dünyanın sonsuz olduğunu düşünse de, Tanrı'nın, dünyanın etkin nedeni olduğunu da savunmuş ve insan ruhunun ölümsüz ve yok edilemez yapıda olduğuna inanmıştır. O. Platon'dan çok daha açık ve daha sistematik bir filozoftur.

Scholarios belki de haklı olarak Plethon'un Hıristiyan olmadığına, Neoplatoncu bir pagan olduğuna inanmıştır ve öldükten sonra, eserlerini halkın gözü önünde yakmıştır.

Aristoteles'in, o dönemde Papa V. Nicholas için çeviriler yapan Trebizond'lu George tarafından şiddetle savunulması hem Platon hem de Aristoteles için olduğu kadar Yunan Babaları için de bir avantajdı. *Comparison of Plato and Aristotle* (1458) adlı eseri, Aristoteles'i Hıristiyan bir kahraman, Platon'u da kâfir bir kötü adam şeklinde tarif etmektedir. George Aristoteles'in yoktan var oluşa, ilahi yazgıya ve ilahi kişilerin Kutsal Üçlemesine inandığını iddia eder. Platon ise, oğlancılığın güzelliği ve ruhların hayvanlara dönmesi gibi mide bulandırıcı doktrinler ileri sürmüş ve etrafındakileri, her iki cinsle de cinsel ilişkiye girme konusunda teşvik etmiştir. Platon'a bağlılık Yunan Kilisesini dinden uzaklaşmaya ve parçalanmaya sürüklemiştir, Latin Aristotelesçiliği ise felsefe ile ortodoksluğu bir araya getirmiştir. Yalnızca içerikten çok tarz ile ilgilenen bilim insanları Platon'u Aristoteles'e tercih edebilir.

İki papaz, dengeyi bulmak için tartışmaya katılmıştır. Kendisi için George'un Platon'dan *Parmenides'i* çevirdiği Cusa'lı Nicholas *On the Not Other* üzerine bir diyalog yazmış ve hem Aristoteles mantığının hem de Platon metafiziğinin sınırlarını vurgularken, bir yandan da bu ikisi üzerinden Tanrı'nın, İlahi Diğer-Olmayan'ın bilgisine erişmeye çalışmaktadır. Bessarion, daha bilinçli olarak, hem Yunanca hem de Latince basılmış olan *Against the Calumniator of Plato* adlı bir eser kaleme almıştır. Birçok Hıristiyan azizin Platon hayranı olduğu belirtilmiştir. Ne Platon ne de Aristoteles tamamen Hıristiyan doktrinine katılmadığından, aralarındaki çelişki noktaları azdır ve Aristoteles ve Hıristiyanlık arasında olduğu kadar Platon ve Aristoteles arasında da benzerlik noktaları vardır.

Trebizond'lu George'a göre Aristoteles, Tanrı'nın dünyayı yoktan özgür bir şekilde var ettiğine inanmamıştır ve Platon, Hıristiyan ilahi yazgı inancına daha yakındır. Yine Aristoteles bireysel olarak kişilerin ölümsüz olduğunu kanıtlamamıştır. Aristoteles'in kavram-oluşumunu aracı zihin etkisiyle açıklamaya çalışması Platon'un hafızalardaki İdea ile bağdaştırdığı insan teorisine çok yakındır. Bessarion, George'un diyalogların ahlaksız bölümlerinden yaptığı alıntılarla Platon'un ılımlılığı ve erdemi teşvik ettiği diğerlerini dengelemeye çalışır. Hem Platon hem de Aristoteles mükemmel

düşünürlerdir ve insanlara farklı yollara doğruyu iletme amaçlı gönderilmişlerdir. Bessarion'a göre Platon'un antropolojisi, orijinal günah olmadan hayatın nasıl olacağına daha yakındır, Aristoteles ise düşüşte olan insanlığa dair daha gerçekçi bir görüş sunmaktadır.

1460lı yıllara gelindiğinde, Platon'un çalışmalarının Batıda Katolik dünyasına daha uygun olduğuna karar verilmiştir. Konstantinapol'ün 1453 yılında Türklerin eline geçmesi, insanların akın akın göçmesine neden olmuş ve hem klasik Yunanca bilgilerini beraberlerinde götürmüşler hem de tarihi yazarların değerli el yazılarını da taşımışlardır. Bunlar, hem Roma hem de Floransa'da iyi karşılanmıştır. Cosimo de' Medici saray filozofu Marisilo Ficino'yu, Platon'un bütün eserlerini çevirmekle görevlendirmiştir. Bu görev 1469 yılında tamamlanmış ve o sırada Cosimo'nun torunu Muhteşem Lorenzo Medici ailesinin başına geçmiştir. Lorenzo, Papa V. Nicholas ve devamında gelenlerin yeniden kurulan Vatikan kütüphanesinde yaptığı gibi Yunan el yazmalarını yeni Laurenziana kütüphanesinde toplamıştır.

Marsilio Ficino, Floransa yakınlarındaki Careggi'de, Platon'un Akademi adını verdiği varlıklı öğrenciler grubunu etrafında toplamıştır. Platon'un yanı sıra Proclus ve Plotinus'un da eserlerini ve *Corpus Hermeticum* adlı eski simyacılık ve astrolojik yazıların olduğu koleksiyonu çevirmiştir. Platon'un dört büyük diyalogu ve Plotinus'un *Enneads'ı* üzerine yorumlar yazmıştır. Aynı zamanda kısa birkaç eser ve *Theologia Platonica* (1474) adlı büyük bir çalışma hazırlamış ve burada ruhun, kökenin ve kaderin Neoplatoncu görüşlerini belirtmiştir. Amacı, skolastik gelenekte Platoncu öge ile eski dünyadaki kökenlerinin tarihi takdirini birleştirmeye çalışmaktır. Pagan Platoncu geleneği kendi içinde ilahi olarak yaratıcı şeklinde görmüş ve eğer Hıristiyan dini yeni hümanist aydınlar sınıfına makul gelecek bir hale getirilecekse teolojik öğreti içinde birleşimine inanmıştır. Bu sayede Aziz Paul'un 1 Corinthias'da *Phaedrus'un* Eros'u ile bahsettiği ve *Devlet'in* İyi İdeası ile tanımladığı yardım severliği de eşitlemiştir.

Ficino'nun en önemli Platoncu ortaklarından biri de Mirandola kontu Giovanni Pico (1463-94) idi. Latince ve Yunanca eğitimi almış olan Pico çok genç yaşta Yunanca ve İbraniceyi öğrenmiş, Hermetic Külliyatının yanı sıra gizemli Yahudi kabalasını da çalışmıştır. Yunan, Yahudi, Müslüman ve Hıristiyan düşüncelerini bir araya getirerek büyük bir Platon derlemesi yaratmak istemiştir. Bunu 900 teze ayırmış ve 1487 yılında Roma'da dü-

zenlenen halka açık münazarada tartışmak üzere ilgili bütün bilim insanlarını davet etmiştir. Papa VIII. Innocent bu münazarayı yasaklamış ve tezlerin dine aykırı olup olmadıklarını incelemesi için bir komite oluşturmuştur. Kınanan önermeler arasında "İsa'nın ilahi oluşu hakkında büyü ve kabala dışında kesinlik sağlayan başka bilim dalları yoktur" ifadesi de bulunmaktadır.

Pico'nun iptal edilen münazarayı tanıtmak için hazırladığı konuşma *On the Dignity of Man* başlıklı eserinde yer almaktadır. Pico eşit olarak hem *Yaratılış*'ı hem de Platon'un *Timaeus* eserini ele alarak yaratılış sürecini anlatır ve Tanrı'yı yeni yaratılmış insanları işaret ederek aşağıdaki gibi hayal eder:

> Diğer canlıların doğası sınırlıdır ve Biz tarafından önerilen hukuk kapsamı içinde yer almalıdır. Sınırları olmayan sen, kendi özgür iradenle uyumlu olarak, seni kimin ellerine bıraktıysak, doğanın limitlerini kendin belirleyeceksin. Seni dünyanın merkezine yerleştirdik ve oradan dünyada olup bitenleri daha kolay inceleyebilirsin. Seni ne cennette ne de dünyada bıraktık ve istediğin şekilde kendine şekil vermene izin verdik. Daha aşağılık yaşam formları olan yabani hayvanlara da dönüşebilirsin. Kendi ruhunun yargısından gelen ve ilahi olan daha yüksek formlarda yeniden doğmanı sağlayacak gücün vardır.[14]

Pico insanı, doğum esnasında totipotansiyel olarak, hayatın birçok formunun tohumunu barındıran bir yapıda görmektedir. Hangi tohumu ektiğine bağlı olarak, sebze, yabani hayvan, mantıklı ruh ya da Tanrı'nın oğlu olabilirsin. Hatta kendi içine çekilip karanlık ve yalnızlık içinde Tanrı ile bir de olabilirsin.

Pico'nun yazılarındaki bu ısrarcı amaç insan doğasının gücünü yükseltmektir. Sonuna kadar simya ve sembolik ritüellerin kullanımını savunmuştur. Bunlar meşru sihirlerdir ve şeytanların yardımını gerektiren kara büyünden keskin bir şekilde ayrılmalıdır. Fakat eskilerin bütün bilimsel iddialarına inanmak gerekmemektedir. Pico astrolojiye karşı on iki kitap yazmıştır. Dünyevi bedenler insanların akıllarını değil bedenlerini etkile-

14 E. Cassirer ve ark., *The Renaissance Philosoph of Man* (Chicago: Chicago University Press, 1959), 225.

yebilir ve hiç kimse yıldızların hareketlerini ve güçlerini bir yıldız haritası oluşturacak kadar iyi bilemez.

Astrolojiye şiddetle karşı çıkılmalıdır çünkü iddia ettiği determinizm insan özgürlüğünü sınırlar, ayrıca beyaz büyü takip edilmelidir çünkü bu insanları, yaratılışın "prens ve efendisi" haline getirmiştir.

Pico'nun insan itibarına çağrışım yapması, Hamlet'in zafer şarkısının atasıdır:

> İnsan ne karmaşıktır, mantıkta ne kadar soylu, kuvvette ne kadar sonsuz, form ve harekette ne kadar açıklayıcı ve hayranlık duyulasıdır, eylemde nasıl melek gibidir, idrakte nasıl tanrı gibidir ve dünyanın güzelliklerini, hayvanların en iyi örneklerini kolaylıkla görebilir.

Pico, alışılmışın dışında görüşlerine ve Kilise otoriteleriyle yaşadığı zorluklara rağmen, gençliğinde hayatını anlatan bir eser yazan ve onu alana uzak olanların hürmetle bakacağı bir model olarak gören Aziz Thomas More tarafından hayranlıkla takip edilmiştir. Medici Floransa'dan sürüldükten sonra, Savonarola şehri dini bir cumhuriyete çevirmiş ve Pico da onun bir takipçisi olarak rahip olmayı düşünmüştür. Fakat planını uygulayamadan, 31 yaşında ölmüştür. Ölümü esnasında da Platoncu ve Aristotelesçi metafiziği bir araya getiren bir eser üzerine çalışmaktaydı.

Rönesans Aristotelesçiliği

1490'lı yıllarda, Platoncular, Aristoteles'e karşı uzlaşmacı bir yaklaşım sergilerken, Padua'da Aristotelesçilik güçlü bir şekilde yeniden uyanıyordu. Bu durum kendini iki şekilde göstermişti: İbn Rüşdcülük ve Thomascılık. 1486 yılında, Dominiken tarikatı Peter Lombard'ın *Sentences* adlı eseri yerine Aziz Thomas'ın *Teolojiye Dair Savunma* eserini okullarında temel ders kitabı olarak okutmaya başlamış ve bu da Thomascılığın Rönesans döneminde yeniden dirilişini başlatan etmen olmuştur. Fakat Padua'da, ilk başta İbn Rüşdcü grubun üstünlüğü vardır. İki öncü öğretmen, Nicoletto Vernia (d. 1499) ve öğrencisi Agostino Nifo (1473-1538) İbn Rüşd'ü yorumlamış ve bütün insanlar için tek bir ölümsüz zihin olduğunu söyleyerek bu görüşü devam ettirmişlerdir. 1491 yılında ise, Pa-

dua'ya tüm zamanların en güçlü Thomascı filozofu gelmiştir: Doğduğu ve daha sonra psikoposu olduğu Gaeta kentinin Latince ismi olan ve hep de böyle bilinen Cajetan, yani Dominiken Thomas de Vio.

Cajetan, *De Anima* da dâhil olmak üzere birçok Aristoteles eserine yorumlar yazmıştır fakat en çok 1590lı yılların başında Padua'da yazılan *Öz ve Varoluş Üzerine* ile başlayan ve *Teolojiye Dair Savunmanın* tamamını kapsayan yorumlarıyla bilinmektedir. Okuması her zaman kolay olmasa da, bu yorumlar günümüzde bile Thomascılar tarafından değerli görülmüştür. Özellikle analoji üzerine bir bölüm çok etkili olmuştur ve bu bölüm Aristoteles ve Aziz Thomas'da görülen dağınık söylemlerde bulunan farklı türlerden analojileri sistematize etmiş ve sınıflandırmıştır. Cajetan, 1495 ve 1497 yılları arasında Padua'da Thomascı metafiziğin profesörü olarak görev almıştır. Cajetan, hoşgörülü bir yorumcu olmasına rağmen Aziz Thomas'a karşı çıkmaktan çekinmemiş ve Aristoteles'in bireysel ölümsüzlüğünü devam ettirmeden bu türden bir ölümsüzlüğün yalnızca doğal mantık aracılığıyla bilinemeyeceğini belirtmiştir.

Bu aynı zamanda Paduan Aristotelesçilerinin başı olarak ortaya çıkan kültürlü ve bilgili filozof Pietro Pomponazzi'nin de görüşüydü. Pomponazzi *De Immortalitate Animae*'nin yazarıydı ve bu eserde, eğer bir kişi insan ruhunun insan bedeninin bir formu olduğu şeklindeki Aristotelesçi doktrini ciddiye alırsa, ölümden sonra yaşamaya devam edeceğine inanmak imkânsızdır. Pomponazzi kendisini Hıristiyan olarak görmekteydi ve kişisel ölümsüzlüğü inanç meselesi olarak ele almaktaydı. Fakat o ve Paduan meslektaşları kendilerini dini düşmanlığın konusu olarak bulmuşlardır.

1512 yılında, savaşçı Papa II. Julius, bir çelişki içine girmiştir ve kötüleşen sağlığı ile birlikte, Lateran'da genel konseyi toplamış ve Kilise düzeltmesi ile evrensel olarak büyük bir reform ihtiyacını nasıl giderebileceklerini tartışmışlardır. Konseyin toplanmasından kısa bir süre sonra Julius ölmüş ve yerini Medici Papa X. Leo almıştır. Leo reforma karşı ilgisiz kalmış ve Konsey, rehinci dükkânı işletenlerin, tefecilik günahına düşmemiş olacaklarına karar veren madde dışında neredeyse hiçbir pratik karara imza atmamıştır. Bazı dini sömürüler yasaklanmış fakat buyruklar, papalık rütbesine takılmak için Luther tarafından yeniden açılana kadar ölüm fermanı olarak kalmıştır. Aynı zamanda, Papa Leo Konsey üyelerinin

aklını, ölümsüzlük üzerine Paduan öğretisi gibi felsefesinin daha az utanç verici maddelerine çekmeye çalışmıştır.

1513 yılında yayınlanan bir çağrı, şeytanın yakın bir zamanda Tanrı'nın tarlasına, mantıklı ruhun insanlar içinde ya ölümlü ya da tekil olduğu ve bazı sabırsız filozofların bunu "en azından felsefe sınırları içinde" doğru bulduğu inancı gibi ölümcül bir hata ektiğini duyurmuştur.

Tam aksine ruhun, kendi içinde ve temel olarak insan bedeni formunda olduğu, ölümsüz olduğu ve Tanrı tarafından bahşedilen bedenlerin boyutu ile kıyaslandığında çok daha büyük olduğu ilan edilmiştir. Dahası, doğru ile başka bir doğru çelişemeyeceğinden, açıklanan doğunun zıttı varsayımlar dine aykırı olma gerekçesiyle kınanmıştır.

Ruhun ölümsüzlüğü yüzyıllardır bir Hıristiyan öğretisi olarak kendini göstermiştir ve dini öğreti, 1311 yılında Viyana Konseyi toplandığında, çoktan Aristotelesçi hilomorfizm ile birleştirilmişti. Lateran Konseyi'nin bildirisi ile ilgili önemli olan şey vahiy yoluyla gelen ve felsefi doğru arasındaki ilişki üzerine ısrarcılık ve ruhun ölümsüzlüğünün yalnızca doğru değil aynı zamanda mantık ile kanıtlanabilir olduğunu belirtmesidir. Kilise ilk defa yalnızca dinî doğru üzerine değil dinî öğretiler üzerine de hukuku koymuştur. Bu karar, reform kararları gibi pratik etki bakımından yetersizdir. Pomponazzi, birkaç yıl sonra ruh üzerine çalışmasını yayınlamıştır. Bu çalışma inanç çalışmaları ve Papalığa kabul gibi konularla doludur fakat çalışmanın ana konusu kişisel ölümsüzlüğe karşı tartışmaların nasıl geliştiği üzerinedir.

Lateran Konseyi devam ederken, Rafael Vatikan'da ilk olarak Papa Julius'un tablosunu, sonra da Papa Leo için teoloji, hukuk, felsefe ve şiir alanlarının duvarlarda ve tavanlarda temsil edildiği Stanza della Segnatura'da tablolar yapmıştır. *The School of Athens* duvar resmi sanat tarihindeki felsefi konuların ve filozofların en sevilen simgelerini içermektedir. Platon ve Aristoteles'in bir araya getirilmesi, burada uzamsal ve renkli bir forma bürünür. Bu iki filozof, yan yana, göz alıcı Yunan ve Müslüman düşünürler topluluğuna başkanlık etmişlerdir. Platon, hava ve ateş elementlerinin uçucu renklerini giyerek cenneti işaret eder. Aristoteles ise su mavisi ve doğa yeşili giyerek ayaklarını sağlamca yere basar. Rafael'in düşüncesinde, bu iki filozof farklı etki evrelerine sahip olarak bir araya getirilmiştir. Minerva'nın himayesinde, hukuk duvarının yanındaki duvar

resminin kenarında durarak bir grup etik ve doğal filozofu yönetmektedir. Platon ise, Apollon'un yönetimi altında, kalabalık bir matematikçi ve metafizikçi grubunun üzerinde yer almaktadır. İlginç olan şudur ki, Devlet adlı eserinde şiirleri yasaklayan kişi Homer tarafından yönetilen ve şiire adanan duvarın yanında yer almıştır. Odanın tam karşısındaki duvarda, *The Disputation of Sacrament* adlı resimde büyük Hıristiyan filozofları Augustinus, Bonaventura ve Aquinas yan yana oturmaktadır. Bütün olarak bu eser, dehaları bir araya getirme ve Lateran babalarının iddia ettiği gibi hiçbir insan birbirinden ayrı tutulmamalıdır düşüncesi ile birlikte iki doğruyu belirtme açısından bir şaheserdir.

3.

Mantık ve Dil

Augustinus'un Dil Üzerine Düşünceleri

Augustinus, *İtiraflar* [Confessions] adlı eserinde çocukluğu ile ilgili olan bölüm içinde dil öğrenme sürecini de anlatır. Bu bölümün meşhur kısımlarından biri aşağıdaki gibidir:

> Onlar [büyüklerimiz] bir nesneye isim verdiklerinde ve uygun bir şekilde ona doğru yöneldiklerinde, bu süreci izledim ve çıkardıkları sesle adlandırdıkları şeye ulaşmak istediklerinde ne demek istediklerini anladım. Vücut hareketlerinden niyetlerinin ne olduğu anlaşılıyordu ve bu sanki herkes için ortak doğal bir dildi. Yüzde oluşan yüklemler, gözlerin hareketi, diğer vücut organlarının hareketleri ve seslerinin tonu bir şeyi arayan, bir şeye sahip olan, onu reddeden ya da ondan kaçınan bir ruh haline sahip olduğumuzu yüklem ediyordu. Bu şekilde kelimelerin arka arkaya uygun yerlerde ve çeşitli cümlelerde kullanıldığını duydukça, nitelendikleri nesneleri de anlamayı öğrendim ve bu işaretlerle dilimi eğittikten sonra, kendi isteklerimi ifade etmek için onları kullanmaya başladım. (*Conf.* I. 8. 13)

Bu bölüm Wittgenstein'ın *Felsefî Soruşturmalar* [Philosophical Investigations[1]] adlı eserinin en başında yer alarak dil ile ilgili temelden yanlış olarak bilinen bir görüşü ifade etmek amaçlanmıştır: Sözü geçen bu görüş

1 (Oxford: Blackwell, 1953).

dilin temelidir ve kelimenin anlamı o isimle çağrılan nesnenin kendisidir. Alıntılanan bu bölüm, kelimelerin öğreniminde açıklığın rolüne oldukça fazla vurgu yapar ve farklı kelime türleri arasında herhangi bir ayrım yapmaz. Buna rağmen Augustinus, Wittgenstein'ın eleştirdiği tezin en güçlü savunucularındandır ve söyledikleri birçok yönden Wittgenstein'ın hedef aldığı görüşlere değil de onun kendi görüşlerine benzemektedir.

Wittgenstein gibi Augustinus'da da dilbilimsel toplantılar düzenlemenin, insanların herkes için doğal bir dil olarak algılanan parmakla işaret etmek eylemine karşı doğal ve geleneksel öncesi tepkileri açısından bir bütünlük yarattığı varsayılmaktadır. Kendinden gelen açık bir tanım bir çocuğa herhangi bir kelimenin anlamını öğretmede yeterli olmayacaktır. Çocuk aynı zamanda "kelimelerin arka arkaya uygun yerlerde ve çeşitli cümlelerde kullanıldığını duymalıdır". Bütün öğrenme süreci çocuğun kendi duygularını ve ihtiyaçlarını dil öncesi dönemde ifade etmedeki çabalarıyla başlar. Alıntılanan bölümden hemen önce şu sözlere yer verir: "Ağlayarak, çeşitli sesler çıkararak ve kollarımı hareket ettirerek iç duygularımı ifade etmeye ve isteklerimin yerine getirilmesini sağlamaya çalıştım". Bu şekilde Wittgenstein tarafından da büyük önem verilen "kelimeler duyuların ilkel ve doğal yüklemleridir ve yerlerinde kullanılırlar" şeklinde bir sonuca varır.[2]

İtiraflar adlı eserde dile ayrılan bölüm, ilk dönem eserlerinden olan *Öğretmen Üzerine* [On the Teacher] adlı metinde çok daha geniş bir yer bulmuştur. Augustinus ve oğlu Adeodatus arasında geçen bu çalışmanın teması başlığın sunduğundan daha dar bir anlam taşımaktadır. Genel olarak eğitimle ilgilenmeyip daha çok eğitim ve öğretim gibi kelimelerin anlamları üzerinde durulmuştur. Dili işe koştuğumuz çeşitli kullanımların canlı bir özeti ile başlar. Dili yalnızca iletişim amaçlı değil, Tanrı'ya dua etmekten duşta şarkı söylemeye kadar diğer çeşitli amaçlarla da kullanırız. Kelimeleri aklımızdan geçirerek sesler olmadan da bir konuşma yapabiliriz. Bu durumda niteledikleri nesneleri hafızamızda yeniden canlandırmak için kelimeleri kullanmış oluruz.

Augustinus kelimelerin işaretler olduğuna yönelik bu basit varsayımı da incelemeden geçmez. Bu noktada Vergil'den alıntı yaparak,

---

2 Philosophical Investigations, I. 244.

Eğer bir şehrin yokluğu cennet tarafından sağlanmışsa,

cümlesine yer verir ve Adeodatus'a bazı kelimelerin neyi nitelediğini sorar. "Eğer" kelimesi neyi nitelemektedir? Adeodatus'un vereceği en iyi cevap bunun bir şüpheyi nitelediğidir. "Yokluk" ise herhangi bir şeyin olmaması anlamına geldiğinden her kelimenin bir anlamı olduğu doğru olamaz. Peki, "şehrin" kelimesindeki "in" ne anlama gelmektedir? Adeodatus bunun "den" ya da "dan" ile eş anlamı olduğunu söyler fakat Augustinus bunu bir işareti başka bir işaretle değiştirmek olarak değerlendirir, yani bizi işaret dünyasından gerçekliğin dünyasına taşımaz (*DMg* 2. 3-4).

Açık tanım bir çıkmazdan kurtulmamız için çözüm gibi durmaktadır. En azından bazı kelimeler için durum böyledir. "Duvar" kelimesinin ne anlama geldiğini sorarsam, elinizle duvarı işaret edebilirsiniz. Yalnızca maddi nesneler değil, renkler de bu şekilde açıkça tanımlanabilir. Genel görüş olarak buna iki itiraz vardır. Öncelikle "nin" ya da "nın" gibi kelimeler açıkça tanımlanamazlar ve daha temel olarak, işaret etme hareketi, bir kelimenin söylenmesi gibi yalnızca işarettir, gerçekliğin simgesi değildir (*DMg* 3. 5-6).

Augustinus bu itirazlara şu şekilde yanıt verir: "Yürümek", "yemek", ve "ayakta durmak" gibi bazı kelimeler vardır ve bu kelimeler nitelenene dair bir örnek yaratılarak açıklanabilirler. Yürüme eylemini gerçekleştirerek "yürümek" kelimesini açıkça tanımlayabilirim. Fakat birisinin "yürümek" kelimesinin anlamını ben zaten yürürken sorduğunu düşünelim. O zaman bunu nasıl tanımlarım? Adeodatus buna, o halde biraz daha hızlı yürürüm şeklinde bir cevap verir. Fakat bu, avantajlı durumda bile açık tanımlamanın geri döndürülemez şekilde muğlâk kaldığını göstermektedir. Anlatılmak istenen anlamın "yürümek" mi yoksa "acele etmek" mi olup olmadığını nasıl anlayacağım?

En sonunda Augustinus açık öğrenmenin yanlışlığını belirterek kelimelerin anlamlarının herhangi bir öğretmen tarafından değil de evi cennette olan ve içimizde bulunan öğretmen tarafından öğretilebilecek bir şey olduğunu belirtir (*DMg* 14. 46). Dil öğrenme konusu özelinde, Platon'un *Menon* adlı diyalogundaki tezde de bütün öğrenmelerin aslında hatırlama olduğu şeklinde bir Hıristiyan görüşü vardır. Augustinus bu sonuca ulaşırken dilin felsefesi ile ilgili birçok önemli konuyu da tartışmıştır.

Öncelikle işaretleri ilkel bir göstergebilim ile sınıflandırır. Bütün kelimeler işaretlerdir fakat bütün işaretler kelime değildir. Örneğin, harfler ve el hareketleri vardır. Bütün isimler kelimelerden oluşur fakat bütün kelimeler isim değildir. Bunun yanı sıra "eğer" ve "nin" "nın" gibi kelimelerin yanı sıra ismin yerine geçen zamirler ve eylem bildiren fiiller vardır (*DMg* 4. 9, 5. 13).

Niteleyen ve nitelenen arasındaki farkı akılda tutmak önemlidir (Augustinus bu sürece "işaret edilebilir" adını vermektedir). Hiç kimse bir taşı taş yerine geçen bir kelime ile karıştırmaz fakat bazı kelimeler, yine kelimenin kendisi için var olabilir ve bu da niteleme ile nitelenebilir kavramlarını birbirine karıştırma tehlikesini doğurur.

Modern İngilizcede bu karışıklığı ortadan kaldırmak için tırnak işaretlerini kullanırız. Adeodatus bir insandır ve "insan" kelimesinde iki hece vardır. Antik Latincede tırnak işareti olmadığından, kelimeyi normal halde beyan olarak kullandığımız şekli ile kendisinden bahsetmek amacıyla kullanmamız arasında açık ve anlaşılır bir ayrım yoktur. Adeodatus babasının kurduğu bu tuzağa düşmemek için hazırlıklı olmalıdır: Sen iki heceden oluşmuyorsun ve bu yüzden de insan değilsindir (*DMg* 8. 22). Augustinus eserin bir kısmında bu konuya açıklık getirmeye çalışarak bir seviyede bütün kelimelerin isim olmadığını ve diğer bir seviyede de her kelimenin isim olarak kullanılıp kendisini isimlendirebileceğini söylemektedir. "Fiil" kelimesi bile bir isimdir. Bu diyalog süresince açığa çıkardığı problemler, varsayım teorisini geliştiren ortaçağ skolastikleri tarafından uzun uzadıya tartışılmıştır.

Augustinus'un kendisi ise formel mantık konusuna herhangi bir katkıda bulunmamıştır. *Tanrı Devleti* adlı eserinde biraz da küçümseyerek "muhteşem bir zekâya sahip olup tarz olarak Platon ile karşılaştırılamayacak kadar iyi ve ortalamanın çok üzerinde" şeklinde tanımladığı Aristoteles'i bile ciddi bir şekilde incelememiştir. Bir süre Stoacılarla ilgilenmiştir fakat felsefe çalışmalarının mantıksal kısmıyla değil doğal ve etik kısımlarıyla ilgilenmiştir.

Augustinus gençliğinde, Kartaca'daki retorik hocasının emriyle Aristoteles'in *Kategoriler* eserini de okumuştur. *İtiraflar* adlı yapıtında bu metni çabucak çözümlemesi ile övünür fakat bunu okumanın hiçbir işine yaramadığını da belirtir. Ona göre bu eser madde ve ona ait parçalar ile ilgili

oldukça açık bilgiler içermesine rağmen teolojik bakış açısıyla işe yaramaz niteliktedir.

> Bu kitap yoluma çıktığında ne işe yaramıştır? On kategori içinde yer alan her şeyi düşünerek aynı zamanda Tanrı'yı da muhteşem bir şekilde sade ve sabit olarak ve büyüklük ile güzelliğin atfettiklerinin öznesiymiş gibi algılamaya çalıştım. Bu özelliklerin Tanrı'nın içinde, fiziksel bir bedende olduğu gibi özne olarak yer aldığını düşünmeye çalıştım fakat Tanrı kendisi olarak kendi büyüklüğü ve kendi güzelliğidir. (*Conf*. IV. 16. 28-9)

Geleneksel olarak Augustinus'a atfedilen çalışmalarda, en azından Alcuin zamanından beri kullanılan ve *Kategoriler* adlı eserden alınmış bir bölüm vardır. Fakat bu çalışmaya, Augustinus'un *Retractationes* adlı eserinde ve *Nachlass* ile ilgili kapsamlı katalog çalışmasında yer verilmemiştir. Bugünlerde ise filozofların evrensel kanısı bu çalışmanın özgün olmadığı yönündedir. Yine de Augustinus'a yöneltilen bu atıf, Aristoteles'in mantığını anlamada ilk dönem ortaçağ filozoflarının da dikkatini çekmiştir. *Diyalektik Üzerine* [De Dialectica] adlı uzun düşünceler ve incelemeler sonucu oluşmuş eseri de son zamanlarda kilise yasasında yerini almıştır. Bu eserde Stoacı etkilerin izlerine rastlarız fakat dilin mantığı ve felsefesi yerine daha çok dilbilgisi üzerinde durulmuştur.

Boethius'un Mantığı

Mantık ile dil arasındaki yakın ilişki, ilk milenyumun en önemli Latin mantıkçılarından biri olan Boethius tarafından da incelenmiştir. Boethius konuyla ilgili şunları yazmıştır: "Mantığın bütün sanatı konuşma ile ilgilidir."

Boethius, Aristoteles'in mantık ile ilgili külliyatının büyük kısmını hatta belki de tamamını çevirmiş ve *Kategoriler*'in çevirisini şerhiyle (aslında birden fazla şerhle) birlikte Porfiryus'un *İsagoci* [Isagoge] adlı eserine önsöz olarak koymuştur (*c*. 233-309). Platon'un öğrencisi ve biyografisini yazan kişi olan Porfiryus, Neoplatoncu okulların müfredatına Aristoteles mantığını dâhil etmiştir ve *İsagoci* adlı eseri bu konudaki ilk derste okutulan standart eser haline gelmiştir. Boethius'un çalışmaları sayesinde, Ortaçağa kadar da bu pozisyonunu sürdürmeye devam etmiştir.

Porfiryus'un *İsagoci* başlıklı eserinin önemli bir özelliği de ifade edilebilir olanın ya da bir yüklemin özne ile bağ kurduğu ilişki türlerinin teorisi olmasıdır. Bu sınıflandırma için beş ana başlık kullanmıştır: türler, familya, ayırt edici özellik, nitelik ve tesadüf. Bunlar Aristoteles'in *Topica* adlı eserinde geçen terimlerdir fakat ifade edilebilir olanın teorisi her ne kadar ilişkili olsa da Aristoteles'in kategoriler teorisinden farklıdır. "Stigger bir Labrador'dur" cümlesi Stigger'ın ait olduğu türü gösterir. "Stigger bir köpektir" ifadesi ise onun familyasını belirtir. Ayırt edici özellik (*differentia*, fasıl) türleri familyada ön plana çıkaran ve diğerlerinden ayıran özelliği belirtir. "Stigger altın sarısı saçlı bir retriever cinsidir" cümlesi buna örnek olarak verilebilir. İnsanlar da, yaygın bir şekilde bilindiği üzere hayvan familyasından gelen fakat ayırt edici mantıklılık (*differentia rational*) sayesinde farklı bir tür formu olan gruplardır.

"İnsan" ve "hayvan" ifadelerini Sokrates gibi bir birey için kullandığımız zaman madde kategorisinde yer alırlar ve tamamen ya da bir bakıma Sokrates'in olduğu varlığın temel türünü ifade ederler. "Mantıklı" ifadesi ise ayırt edici özellik olmanın yanı sıra madde ve tesadüf arasındaki ayrımı da destekliyor gibi gözükmektedir. Tanımın bir parçası olarak madde kategorisine aitmiş gibi görülebilir fakat bir diğer taraftan da mantıksallık bir özelliktir ve özellikler de tesadüfler kategorisindedir. Bir nitelik belli bir türe özgü atıftır fakat bu onu tam olarak tanımlamaz. Mizahı anlama becerisi Ortaçağda insan ırkının niteliği olarak ele alınmıştır. Tesadüf ise bireyin var oluşuna zarar vermeden belli bir bireye ait olabilen ya da olmayan bir ifadedir.

İfade edilebilir olanın teorisi kategoriler arasında hiyerarşik bir düzen oluşturmamızı sağlar. Familya ve türler arasındaki ayrım görecelidir. Yüce bir familyayla ilgili olan tür daha alt bir tür ile ilgili olan familyadır. Fakat cinsler arasına girmeyen bazı türler de vardır ve insanlar da bu türlerden biridir. Ayrıca daha yüksek bir familyaya ait olmayan en üst cinsler de vardır ve bunlar da türler ile aynı değildir.

On kategori buna örnek olarak verilebilir ("oluş" gibi üst düzey bir familyanın türü olmayanlar). Madde kategorisini temel olarak alırsak, buradan beden ve ruh şeklinde iki cins çıkartabiliriz ve bunu "maddi olan" ve "maddi olmayan" gibi ayırt edici özellikleri sırasıyla ekleyerek gerçekleştirebiliriz. Kendisi cins olan bedenden "canlı" şeklinde bir ayırt edici özellik

ekleyerek yaşayan canlılar ve mineraller gibi iki farklı cins yaratabiliriz. Yaşayan canlıların cinsi, benzer bir bölünmeyle sebze ve hayvan cinslerini yaratırlar ve hayvan cinsi, "mantıklı" şeklinde bir ayırt edici özelliğe sahip olduğunda son tür olan insan ortaya çıkar ve bu gruba Peter, Paul ve John gibi bireyler dâhildir. Bu şekilde dallanarak devam eden hiyerarşi bir şema ile belirtilmiş ve adına da "Porfiryus'un Ağacı" denilmiştir.

Porfiryus, *İsagoci* adlı eserinde bu dallanan stratejiyi kullanarak türler ve cinsler ile ilgili üç soruyu yanıtlar. Türler ve cinsler, Peter ve Paul örneklerindeki gibi bireysel varlıklar değillerdir. Hatta bir bakıma tümeldirler. Porfiryus şu soruları sorar: Bu özellikler aklın dışında mı var olurlar yoksa tamamen aklî yapıda mıdırlar? Eğer aklın dışındalar ise, maddi midirler yoksa tinsel midirler? Eğer tinsel yapıdalar ise, duyularla algılanabilen nesneler içinde var olabilirler mi yoksa bunlardan ayrı mıdırlar? Porfiryus bu soruları cevapsız bırakmıştır; fakat bu sorular Ortaçağ'da birçok tartışmaya neden olmuştur ve Tümeller Meselesi açısından kural formatında beyanlar haline gelmişlerdir.

Boethius ise bu soruları şöyle cevaplar: Bunlar aklın dışında var olmaktadırlar, tinseldirler ve düşünce dışında bireylerden ayrılamazlar. Cinsler ya da familya özellikten soyutlanmış benzerliklerdir ve kişilerden insanlığın tasvirlerini (*similitudo humanitatis*) topladıkça oluşurlar. Bu Boethius'a göre Aristoteles'in görüşüdür fakat formel mantığın amaçlarıyla düşünürsek Platon'un ayrı olarak var olan tümeller tezini de bir kenara atmamak gerekir (*PL* 64. 835A).

Boethius Aristoteles'in *Kategoriler ve Onun Şerhleri* adlı eseri üzerine kendi yorumlarını getirmiştir. Bu yorumlar Stoacı mantığa çok uzak olmadığını ve bunu Aristoteles'in görüşlerini bir kenara atmak olarak da değerlendirmediğini göstermektedir. Örneğin Stoacıların gelecekteki olasılıklarla ilgili yanıldığını söyler. *P* olası bir madde ile ilgili gelecek zamana dair bir önerme ise, "*p*-olmak ya da *p*-olmamak" doğrudur fakat ne "*p*-olmak" ne de "*p*-olmamak" gerçekten doğru olmaya ihtiyaç duyar. Bu yüzden "Yarın bir deniz savaşı çıkacak ya da yarın bir deniz savaşı çıkmayacak" demek de doğrudur fakat ne "Yarın bir deniz savaşı çıkacak" ifadesi ne de "Yarın bir deniz savaşı çıkmayacak" ifadesi bugün doğru olmaya ihtiyaç duymaktadır.

Boethius, Porfiryus ve Aristoteles ile ilgili yorumlar yapmanın yanı sıra, biri kategorik kıyas diğeri de hipotetik/varsayımsal kıyas olmak üzere kıyasa dayalı akılyürütme ilgili metinler de kaleme almıştır. Hipotetik/varsayımsal kıyas en az bir tane hipotetik önerme içermelidir ve bu da "eğer", "veya" ya da "çünkü" gibi bağlaçların vasıtasıyla oluşturulan atomik kategorik önermeden geçen moleküler bir önerme ile eşdeğerdir. Bazı hipotetik kıyaslar, varsayımlar kadar kategorik öncüller de içerirler. Buna bir örnek de Stoacı mantıkta oldukça iyi bilinen çıkarım kurallarıdır:

> Eğer şu an gündüzse, güneş parlamaktadır fakat şu an gündüzdür ve bu yüzden de güneş parlamaktadır.

Boethius tüm öncüllerin ve sonuçların varsayımsal olduğu kıyaslarla daha çok ilgilenmiştir. Buna örnek olarak da şu ifadeyi gösterebiliriz:

> Eğer bir şey A ise B'dir; B ise C'dir; o halde A ise C'dir.

Boethius şemasını biraz daha genişleterek olumlu öncüller kadar olumsuz öncüllere ve "eğer" dışında bağlaçlar da içeren öncüllere yer vermiştir. "Şu an ya gündüzdür ya da gecedir". Ona göre hipotetik kıyas, kategorik kıyas üzerindeki parazit gibidir çünkü varsayımsal öncüllerin kurucuları kategorik öncüllerdir ve öncüllerinin doğruluğunu kanıtlayabilmek için kategorik kıyaslara güvenirler. Bir kez daha Boethius, Stoacılara karşı Aristoteles'in yanında yer almaktadır ve bu kez konusu yüklem ve önermeye dayalı mantık arasındaki ilişkidir.

Boethius hipotetik kıyaslardan bahsederken iki farklı hipotetik beyan arasında bir ayrım yapar. "Sonuç" terimini doğru bir varsayım için kullanır ve bu terim belki de modern İngilizcede "çıkarım" kelimesine en yakın yüklemdir. Ona göre bazı sonuçlarda, sonuç ile öncül arasında gerekli bir ilişki yoktur. Buna örnek olarak da şunu gösterir: "Ateş sıcak olduğundan, cennet de küre şeklindedir". Bu modern mantıkçıların "maddi çıkarım" adını verdikleri teoriye bir örnektir. Boethius'un kullandığı ifade ise "*consequentia secundum accidens*" şeklindedir. Bir diğer taraftan, sonucun gerekli olarak öncülü takip ettiği sonuçlar da vardır. Bu sınıf modern dilbilimcilerin "formel çıkarım" adını verdikleri mantıksal gerçekleri içermenin yanı sıra, "Eğer dünya araya girerse, ay tutulması oluşur" örneğinde olduğu gibi doğrulukları bilimsel araştırma ile keşfedilebilecek varsayımsal yüklemleri de içerir (PL 64. 835B).

Boethius doğru sonuçların, Cicero'nun Aristotelesçi Yunan "topos (geleneksel tema)" ifadesinin çevrilmesini ele alarak "loci (yerleşim)" adını verdiği yüce tümel önerme dizilerinden türediğine inanmıştır. Aklında olan önermeler şu örnekle ifade edilebilir: "Tanımları farklı olan şeylerin kendileri de farklıdır". *De Topicis Differentiis* adlı bir eser hazırlamış ve burada yüce önermeleri gruplara ayırmak için gerekli sınıflandırma ilkelerine yer vermiştir. Eser modern okuyucuya yavan gelse de Ortaçağ'ın ilk dönemlerinde oldukça etkili olmuştur.[3]

Bir Mantıkçı olarak Abélard

Boethius'un yazar ve yorumcu olarak ortaya koyduğu çalışmalar Ortaçağ'ın ortalarında Aristoteles'in tamamen mantıksal bir külliyat hazırlanana kadar mantık üzerine çalışanlara bir arka plan bilgisi sağlamıştır. Bu zamandan sonra, onun mantık ile ilgili çalışmalarına, üniversitelerin yeni mantığına karşılık olarak "eski mantık" gözüyle bakılmaya başlanmıştır. Eski mantık, yirminci yüzyılın ilk yıllarında Abélard'ın çalışmalarıyla doruğa ulaşmıştır. Abélard'ın çalışmaları o kadar zekiceydi ki, kurduğu mantık sonraki Ortaçağ mantıkçılarının yazılarında hep eksik olan sezgiye bolca yer vermişti.

Abélard'ın mantık için tercih ettiği isim "diyalektik" kelimesidir ve *Diyalektik* [Dialectica] aynı zamanda onun en önemli mantıksal eserlerinden birinin adıdır. Mantık ve dilbilimin birbiriyle yakından ilişkili olduğunu düşünür. Mantık dilbilimsel bir disiplindir. Dilbilim gibi mantık da kelimelerle ilgilenir fakat kelimelerin yalnızca sesler (*voces*) olmayıp aynı zamanda anlamlı (*sermones*) olarak da ifade edilmesi gerektiğini düşünür. Yine de, tatmin edici bir mantığa sahip olmak istiyorsak, isimler ve fiiller gibi dilbilimsel kelime türlerine dair tatmin edici bir anlayışla işe başlamalıyız.

Aristoteles isimler ve fiiller arasında bir ayrım yapmıştır ve birincinin değil ikincinin zaman belirttiğini vurgulamıştır. Fakat Abélard bunu reddeder. Yalnızca fiillerin zamana göre çekimlenebileceği doğrudur fakat isimler de gizli bir zaman referansı içerebilirler. Bazı terimler yalnızca şimdiki zamanda var olan şeyler için kullanılırlar. "Sokrates çocuktu"

3 *De Topicis Differentiis*, trc. Eleonore Stump (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978).

ifadesini Sokrates yaşlıyken kullanmak örneğini düşünce bunu rahatlıkla görebiliriz. Eğer zaman yalnızca çekimli fiillere ait olsaydı bu cümle "Bir çocuk Sokrates'ti" ifadesi ile aynı anlama gelirdi fakat elbette ki bu cümle yanlıştır. Uygun olan doğru cümle "Çocuk olan biri Sokrates'ti" şeklinde olmalıdır.

Bu da isimlerdeki gizli zaman referansını ortaya çıkarır ve betimleyici kelime gruplarıyla tamamlanan zamirler ismin yerine geçtiğinde mantıksal olarak açık olan dilde bu yapı görülebilir. Örneğin "Su içeri giriyor" ifadesi "İçeri giren şey sudur" şeklinde yeniden yazılabilir.

Fiillerin belirleyici karakteristik özelliği zamana göre çekimlenebilir olmaları değil bir cümleyi tamamlamalarıdır. Abélard'a göre fiiller olmadan tamamlanmışlık hissi duyulamaz. İsimler olmadan da tam bir cümle olabilir (Buraya gel! ya da "Yağmur yağıyor" gibi) fakat fiiller olmadan cümle tamamlanmış olmaz (*D* 149). Aristoteles cümlenin standart formunu "S P'dir" şeklinde ele alarak "Sokrates içer" gibi bazı cümlelerin bağlayıcılık içermediğinin farkında olduğunu göstermek istemiştir fakat bu cümlelerin "Sokrates içicidir" şeklinde yeniden yazılabileceğini de vurgulamıştır. Abélard ise isim-fiil formunu kural olarak ele alır ve "olmak" fiilinin oluşumunu her fiilde açık olan bağlayıcılık işlevini açığa çıkarmak olarak değerlendirir. "... bir adamdır" cümlesini tek bir fiil olarak bütün şekilde ele almalıyız (*D* 138).

"Olmak" fiili yalnızca özne ve yüklem arasında değil aynı zamanda varlık bildirmek için de kullanılabilir. Abélard bu noktaya özellikle vurgu yapmıştır. Latince bir fiil olan "est" ("olmak") bir cümlede öznenin yanında yer alabilir ("Sokrates vardır" gibi) ya da üçüncü ekstra bir öge olarak karşımıza çıkabilir ("Sokrates insandır" örneğindeki gibi). İkinci durumda fiil, "Ejderhalar hayal ürünüdür" cümlesindeki gibi var oluşu nitelemez. Var oluşu nitelediğine dair herhangi bir görüş, bu yükleme "... hayal ürünüdür" şeklinde bütün olarak yaklaşır ve "hayal ürünü" ile anlamı tamamlayan "olmak" yüklemlerinden oluşan bir yapı olarak görmezsek çürütülebilir.

Abélard 'var olma'ya dair iki farklı analiz sunar. "Sokrates vardır" ifadesinin "Sokrates bir oluştur" şeklinde genişletilebilir olduğunu söyler. Fakat bu ifade yeterince tatmin edici değildir çünkü "olmak" [*esse*] fiili sıfat-fiil olan "oluş" [*being*] ile birlikte kullanılır. Mantık üzerine olmayan diğer eserlerinde ise bu analizinden mülhem bazı pasajlar göze çarpar. "Bir

baba vardır" cümlesinde simgeleyen olarak "bir baba" ifadesini alamayız. Bu cümle daha çok "Bir şey babadır" cümlesiyle eşdeğer gibidir. "Var olmak" ise bu şekilde yüklem olarak silinir ve yerini bir niteleyici ve fiil alır. Abélard, bu yaratımda ve "... insandır" ifadesinin bütün olarak incelenmesi gerektiğini belirttiği yaklaşımında, modern mantığın temellerinden biri olan Gottlob Frege'nin on dokuzuncu yüzyıldaki görüşlerini benimser.

Abélard'ın çağdaşlarına göre acil olarak ele alınması gereken mantıksal problem tümeller konusudur. İlk iki hocası olan nominalist Roscelin ve realist Champeaux'lu William'ın teorileriyle tatmin olmayan Abélard ikisi arasında bir orta yol bulmaya çalışmıştır. Bir tarafta, Adam ve Peter'ın "insan" kelimesi dışında başka ortak noktaları olmaması tuhaftır ve birbirlerine benzerliklerinden dolayı onlara atfedilen isim de nesneldir. Bir diğer taraftan da, her bir bireyde bütünüyle bulunan ve insan türü dediğimiz maddi bir varlık olduğunu söylemek de tuhaftır ve bu Sokrates'in Platon ile aynı olduğunu ve aynı zamanda iki yerde birden bulunabileceğini ima eder. Benzerlik at ya da lahana gibi maddi bir şey değildir ve yalnızca bireysel şeyler var olabilirler.

> Şeyler arasındaki benzerliğin herhangi bir şey olmadığını söylediğimiz zaman, aralarında hiçbir ortak nokta yokmuş gibi bir tavır takınmaktan kaçınmalıyız. Çünkü aslında söylediğimiz şey iki şeyin de insan olmak özelliğini taşıdığı yani her ikisinin de birer birey olduğudur. Onların birer birey olmasından ve bu noktada aralarında hiçbir fark bulunmadığından daha fazlasını ima edemeyiz. (*LI* 20)

Abélard'a göre bu kişilerin insan olmaları bir şey değil bir statüdür ve isimlerin bireysellere uygulanmasının ortak nedenlerinden biridir.

Hem nominalizm hem de realizm bir kelimenin neyi nitelediğine dair yetersiz bir analize dayanır. Kelimeler iki şekilde niteleme yaparlar. Bir anlam belirtirler ya da bir düşünceyi ifade ederler. Uygun düşünceleri, aklın dünyadaki şeylere getirdiği belli kavramları uyandırarak kesin bir şekilde anlam belirtirler. Biz de bu kavramları akli görüntüleri göz önüne alarak algılarız fakat onlar görüntülerden daha farklıdırlar (*D* 329). Bu kavramlar sayesinde bir şeyler hakkında konuşabilir, sözel sesleri nitelenmiş kelimelere çevirebiliriz. "İnsan" kelimesinin tümelliğinden uzak tümel bir adam yoktur ve bu da nominalizmdeki doğruluğun derecesini gösterir.

Fakat Roscelinus'a göre "insan" ismi yalnızca üflediğimiz bir nefes değildir ve anlayışımız sayesinde tümel bir isme dönüşmüştür. Bir heykeltıraşın bir taş parçasını heykele çevirmesi gibi, zihnimiz de sesi kelimeye dönüştürür. Bu bağlamda tümellerin aklın yaratıları olduğunu söyleyebiliriz (*LNPS* 522).

Kelimeler, tümel kavramların yüklemleri oldukları için tümelleri de nitelerler. Fakat dünyadaki bireyseller anlamına geldikleri gibi tümeller anlamına gelmezler. Kelimelerin belli anlamlara gelmesinin farklı yolları vardır. Abélard kelimenin nitelemesi ve anlamı arasında bir ayrım yapar. "erkek çocuk" kelimesi hangi cümlede geçerse geçsin aynı nitelemeye sahiptir: genç erkek.

Bu kelime, cümle içinde öznenin yerini aldığında, yani "Bir erkek çocuk yolda koşuyor" gibi bir cümleyi ele aldığımızda aynı zamanda erkek çocuğu da simgelemektedir. Fakat "Bu yaşlı adam bir zamanlar bir erkek çocuktu" dediğimizde yüklemin bir parçası olur ve herhangi bir şeyi simgelemez. Kabaca konuşursak, "erkek çocuk" ifadesi, yalnızca "Hangi çocuk?" sorusunu sormanın anlamlı olduğu bir bağlamda herhangi bir şeyi simgelemektedir.

Yalnızca bireysel kelimelerin neyi nitelediğini değil cümlelerin bütün halde neyi simgelediklerini de sorabiliriz. Abélard bir önermeyi "doğruyu ya da yanlışı niteleyen söylem" olarak tanımlar. Bir kez daha "nitelemek" kelimesinin iki anlamı karşımıza çıkmaktadır. Doğru bir cümle doğru bir düşünceyi *ifade eder* ve durumun aslında ne olduğunu *belirtir* (*proponit id quod in re est*). "Niteleme" kelimesinin ikinci anlamı mantık ile ilgileniyorsak önem kazanır çünkü herhangi bir kişinin aklındaki düşünce diziliminden çok bazı koşulların hangi koşulları takip ettiğini bilmekle ilgileniriz (D 154). Bir önermenin durum olarak belirlediği koşulların ifade edilmesi (*rerum modus habendi se*) Abélard tarafından *hüküm* olarak tanımlanmıştır (*LI* 275). *Hüküm* dünyadaki bir gerçek değildir çünkü doğru ya da yanlış olma özelliğine sahiptir. İlgili koşullar dünyadan sağlanıyorsa doğru, aksi haldeyse yanlıştır. Gerçek olan ilgili koşulların sağlanması (ya da duruma göre sağlanmaması) işlemidir.

Hem Ortaçağ hem de Modern diğer mantıkçıların aksine Abélard yüklem ve iddia arasında açık bir ayrım belirtir. Özne ve yüklem herhangi bir iddia olmadan ya da herhangi bir şey beyan edilmeden de bir araya getirilebilir. "Tanrı seni seviyor" ifadesi bir beyandır fakat aynı özne ve yüklem

"Eğer Tanrı seni seviyorsa, cennete gideceksin" cümlesinde ya da "Tanrı seni kutsasın!" cümlesinde bir araya getirildiğinde herhangi bir beyan olmadan karşımıza çıkmaktadır (*D* 160).

Abélard mantığı geçerli ve geçerli olmayan düşünceler ya da çıkarımlar arasında ayrım yapma ve yargıya varma sanatı olarak tanımlar (*LNPS* 506). Kıyas ile ilgili çıkarımları da sınırlamaz. Mantıksal sonucun daha genel bir kavramı ile ilgilenir ve bunun için Latince "*consequentia*" kelimesini kullanmaz. Diğer yazarlarla da ortak olarak "koşullu önerme" ile aynı anlama gelecek bir kelime kullanır. Koşullu önermeye şu ifade örnek verilebilir: "Eğer *p* ise, *q*'dur". Kullandığı bu kelime "gerektirme" olarak çevrilebilecek "*consecutio*" kelimesidir. Bu iki kavram birbiriyle ilgili fakat aynı değildir. "Eğer *p* ise, *q*'dur" ifadesi mantıksal bir doğru olduğunda, *p*, *q*'yu gerektirir ve *q* da *p*'nin peşinden gelir ama "Eğer *p* ise, *q*'dur" ifadesi *p*, *q*'yu gerektirmeden de çoğu zaman doğrudur.

P'nin *q*'yu gerektirmesi, "Eğer *p* ise, *q*'dur" ifadesinin gerekli bir doğru olabilmesi için önemlidir fakat Abélard'a göre bu da yeterli değildir. "Eğer Sokrates bir taşsa, o zaman bir eşektir" ifadesi gerekli bir doğrudur. Sokrates'in taş olması imkânsızdır ve eşek olmadan taş olması da o kadar imkânsızdır (*D* 293). Abélard "Eğer *p* ise, *q*'dur" ifadesinin gerekli doğru olduğunu savunmanın yanı sıra bunun gerekliliğinin sonuçtan ve öncülden türetilmesi gerektiğini de savunur. "Çıkarım gerektirmenin ihtiyacı içinde yer alır yani sonuçtan kastedilen öncülün anlamı tarafından belirlenir" (*D* 253).

Fakat gerektirme ihtiyacı öncülün ve sonucun bahsettiği şeylerin varlığını gerektirmez: "Eğer x bir gülse, x bir çiçektir" ifadesi dünyada hiç gül kalmasa bile doğru olmaya devam edecektir (LI 366). Gereklilikleri taşıyan *hükümdür* ve *hükümler* ne kafamızdaki düşünceler ne de güller gibi dünyadaki varlıklardır.

Abélard, kipsel mantık açısından en çok iki farklı yüklem olasılığı arasındaki farka dikkat çekerek (Aristoteles'in *Sophistici Elenchi* 165 26 eserinden ortaya çıktığını söylediği) katkıda bulunmuştur. "Bir kralın kral olmaması mümkündür" cümlesini ele alalım. Eğer bunu "Kral, kral değildir" ifadesinin doğru olabileceği şekliyle ele alırsak, önerme açıkça yanlıştır. Abélard, bu şekilde kullanılan ifadeye *anlama yönelik* ya da *sonuca yönelik* adını vermektedir. Bu ifadeleri farklı şekillerde, kralın görevden alınabileceği ve bu ifadenin doğru olabileceği ihtimalini düşünebiliriz. Abélard

buna da *nesneye yönelik* adını vermiştir. Daha sonraki nesillerden gelen filozoflar, çeşitli bağlamlarda bu ayrımı faydalı bulmuş ve *nesneye yönelik* ifadesini, *anlama yönelik* ifadesinden çok *hükme yönelik* ifadesi ile karşılaştırmışlardır.

On Üçüncü Yüzyılda Terimler Mantığı

On ikinci yüzyılın ikinci yarısında Aristoteles'in mantık külliyatı ya da bilinen adıyla *Organon* Latinceye çevrildi ve Porfiryus'un *İsagoci* adlı eseri, Boethius'un iki çalışması ve ismi bilinmeyen bir on ikinci yüzyıl yazarının tek ciltlik Ortaçağ çalışması *Liber de Sex Principiis* ile desteklenerek mantık müfredatın çekirdeğini oluşturdu. Bu durum da, Aristoteles'in yalnızca yüzeysel olarak yaklaştığı kategorilerin detaylı olarak tartışılması ve *Kategoriler*'e ek bir kaynak olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur. Orijinal bir eser olmasından da kaynaklanarak, Aristoteles'in bu dönemde en aktif biçimde incelenen çalışması *Sofistik Deliller* [Sophistici Elenchi] olmuştur.

Anlamsız sonuçlara yol açmamaları için dikkatli bir şekilde analiz edilen karmaşık cümleleri ifade eden Sofizm bu sayede Ortaçağ mantığının yapıtaşlarından biri olmuştur. Sofizmin en çok çalışılan versiyonu yalancı paradoksudur: "Şu an yalan söylüyorum" cümlesi eğer doğruysa yanlıştır ve eğer yanlışsa doğrudur. Bunlar da *çözümsüz* [insolubilia] olarak bilinir.

Aristoteles'in mantıksal metinlerinin yeniden keşfedilmesi, *Organon*'un büyük bir kısmında tanınmayan Abélard'ın çalışmalarının göz ardı edilmesi ve itibarsızlaşması şeklinde bir sonuca neden olmuştur. Bu oldukça talihsiz bir durumdur çünkü Abélard mantığının birçok önemli özelliği Aristotelesçi mantıktan daha üstündür. Abélard'ın içgörülerinden bazıları daha sonraki Ortaçağ mantığında atfedilmemiş bir şekilde yeniden karşımıza çıkar fakat diğerlerinin bağımsız bir şekilde yeniden keşfedilmek için on dokuzuncu yüzyıla kadar beklemeleri gerekmiştir.

On üçüncü yüzyılın ortasında, uzun süreli etkileri olan mantık üzerine iki kılavuz kitap çıkmıştır. Bunlardan biri Oxford'daki bir İngiliz William Sherwood tarafından yazılan *Mantığa Giriş* [Introductiones in Logicam] adlı eserdir ve diğeri de daha sonra *Summulae Logicales* olarak anılan ve Paris uzmanı ve 1276'da Papa olan Papa XXI. John ile aynı kişi olma ihti-

mali olan İspanyol Peter'ın kaleme aldığı *Tractatus* adlı eserdir. Yazarların mantık konularıyla ilgilenmesinde herhangi bir belirlenmiş düzen yoktur fakat *Organon*'da [*De Categories, De Interpretatione* ve *Prior Analytics*] gördüğümüz işlemin düzenine uyumlu olan bir olası düzen vardır. Sırasıyla bireysel kelimelerin mantığını ("terimlerin özellikleri"), bütün halinde cümleleri (önermelerin anlamsallığı) ve cümleler arasındaki mantıksal ilişkileri (sonuçlar teorisi) çalışmada belli bir uygunluk vardır.

Terimler yalnızca yazılı ya da sözlü kelimeleri değil bunların akli benzerlerini de içerirler fakat önce bunların tanımlanması gerekir. Pratikte kavramlar, onları ifade eden kelimelerle tanımlanırlar ve bu yüzden de Ortaçağa özgü terimler çalışması özünde bireysel kelimelerin anlamları ile ilgili bir çalışmadır. Mantıkçılar, bu çalışma süresince ayrıntılı bir terminoloji yaratmışlardır. "Anlam" için kullanılan en genel kelime "niteleme" kelimesidir fakat anlamsız olmayan her kelimenin bir niteleme taşıdığını da söyleyemeyiz. Kelimeler kendi başlarına bir nitelemeye sahip olup olmadıklarına (isimler gibi) ya da bir niteleyen yani kelimelerle bir araya gelerek niteleyip nitelemediklerine göre iki sınıfa ayrılırlar. İlk sınıf kategorik terimler ikinci sınıf da eş zamanlı kategorik terimler olarak bilinmekteydi (*SL* 3).

Bağlaçlar, zarflar ve edatlar "Yalnızca Sokrates koşuyor" cümlesindeki "yalnızca" kelimesi gibi eş zamanlı kategorik terimlere örnektirler. Kategorik kelimeler cümleye içeriğini verir ve eş zamanlı kategorik kelimeler de yüklem formunu ve cümle yapısını gösteren işlevsel kelimelerdir.

İlk yaklaşım olarak kişi bir kelimenin nitelenmesinin onun sözlük anlamı olduğunu söyleyebilir. Eğer sözlükten bir kelimenin anlamını öğreniyorsak, çoklu uygulama yeteneğine sahip bir kavram edinmiş oluruz. (Kelimeler, kavramlar ve ekstra aklî gerçeklik arasındaki kesin ilişkiyi oluşturan şey hangi tümeller teorisini kabul ettiğimize göre değişir.) Kategorik terimler, nitelemenin yanı sıra, kelimelerin belli bağlamlarda kullanımına bağlı olarak birçok diğer anlamsal özellikleri de barındırabilirler. Şu dört cümleyi inceleyelim: "Köpek kapıyı tırmalıyor", "Bir köpeğin dört ayağı vardır", "Sana Noel'de bir köpek alacağım" ve "Köpek şimdi hastalandı". "Köpek" kelimesi bu cümlelerin üçünde de aynı nitelemeye sahiptir ve tek bir sözlük anlamına sahiptir fakat diğer anlamsal özellikleri cümleden cümleye değişir.

Bu özellikler Ortaçağ mantıkçıları tarafından "varsayım" genel başlığı altında toplanmıştır (*SL* 79-89). Niteleme ve varsayım arasındaki fark, modern filozofların anlam ve referans arasında belirttikleri ayrım ile aynı işlevlere sahiptir. Varsayımın en temel türü İspanyol Peter tarafından "doğal varsayım" olarak belirlenmiştir ve bu da nitelenmiş genel bir terimin, o terimin uygulandığı herhangi bir maddeyi var sayması olarak açıklanır. Bu kapasitenin farklı bağlamlarda uygulanma şekli farklı varsayım türlerinin oluşmasına neden olmuştur.

İlk olarak basit varsayım ve kişisel varsayım arasında bir ayrım yapılmalıdır (*SL* 81). Bu ayrımı İngilizcede yapmak Latinceden daha kolaydır çünkü İngilizcede isimden önce bir belirtecin varlığı ya da yokluğu anlamına gelmektedir. "İnsan ölümlüdür" cümlesinde herhangi bir belirteç yoktur ve kelime basit varsayıma sahiptir; "Bir adam kapıyı çalıyor" cümlesinde ise kişisel varsayım vardır. Fakat kişisel varsayım kendi içinde aralıklı, belirleyici, dağıtıcı ve karışık şeklinde türlere ayrılır.

Bir kelimenin cümlenin öznesi yerine kullanılmasının üç farklı yolu vardır. Bunlar da aralıklı, belirleyici ve dağıtıcı varsayım anlamına gelmektedirler. "Köpek şimdi hastalandı" cümlesindeki "köpek" kelimesi aralıklı varsayıma sahiptir. İfade, kelimenin kullanıldığı maddelerden yalnızca bir tanesi ile ilgilidir. Bu varsayım türü özel isimler, işaret zamirleri ve belli tanımlarla ilgilidirler. Belirleyici varsayım "Köpek kapıyı tırmalıyor" cümlesi örnek verilerek anlaşılabilir. Burada yüklem kelimenin uygulandığı tek bir şey ile ilgilidir fakat daha belirgin biçimde açıklanmamıştır.

"Bir köpeğin dört ayağı vardır" cümlesindeki (ya da "Her Köpeğin dört ayağı vardır" cümlesindeki) varsayım ise dağıtıcıdır. İfade "köpek" kelimesinin uygulandığı her şey ile ilgilidir. Belirleyici olanı dağıtıcı olandan ayırt etmek için "Hangi köpek?" sorusunun anlamlı olup olmadığına bakmamız gerekir.

Bir kelime yalnızca özne yerine kullanıldığında değil yüklem olarak da yer aldığında kişisel varsayıma sahip olabilir. "Buffy bir köpektir" (ya da "Daksund bir köpektir") cümlesindeki "köpek" kelimesinin karşılığı olarak "karışık" varsayım kullanılmaktadır. Karışık varsayımda, dağıtıcı varsayımda da olduğu gibi "Hangi köpek?" sorusunu sormak anlamsızdır (*SL* 82).

Listelediğimiz bütün varsayımlar (basit varsayım ve kişisel varsayımın çeşitli türleri) "formel varsayımın" örnekleridir. Formel varsayım yeterince

doğal olarak maddi varsayımla çelişir ve bunun altında yatan fikir bir kelimenin sesinin onun maddesi, anlamının da onun formu olmasıdır. "Köpek çift heceli bir kelimedir" kelimesinin Latince karşılığı ve "Köpek bir isimdir" cümlesinin eşdeğeri maddi varsayım kapsamına girmektedir. Bu da etkin olarak bir kelimenin kendisini işaret ettiğinde kullanılması ya da ne anlama geldiği ve neyi simgelediğinden çok sembolik özellikleri hakkında konuşulmasıdır. Bir kez daha, modern İngilizce konuşan kişilerin Ortaçağ Latincilerine göre avantajları vardır. Genel olarak maddi varsayımı fark etmek herhangi bir felsefi beceri gerektirmez çünkü çocukluktan beri bize, bir kelimeyi normal şekilde kullanmak yerine o kelimeden bahsettiğimizde tırnak işaretini kullanmak ve "Köpek iki heceli bir kelimedir" şeklinde yazmak gerektiği öğretilmiştir. Fakat daha farklı durumlarda, işaretler ve nitelenen nesneler arasındaki karışıklık eğitimli filozofların eserlerinde bile zaman zaman ortaya çıkmaktadır.

Varsayım, Ortaçağ filozofları tarafından terimlerin en önemli anlamsal özelliği olarak belirlenmişti fakat bundan başka teoriler de vardı. Bunlardan biri de terimler ve cümlelerin kapsamı ile yakından ilgili olan adlandırmadır. "Dinozorların uzun kuyrukları vardır" cümlesini düşünelim. Bu cümle hiçbir dinozor olmadığında da geçerli midir? Bir cümlenin, evrenin güncel içeriği temel alınarak doğru ya da yanlış kurulabileceği görüşünü ele alırsak, cümlenin doğru olamayacağını ve bu problemi fiilin zamanını geçmiş zamana çevirerek de çözemeyeceğimizi görürüz. Cümleyi doğru olarak kabul etmek istiyorsak, doğruyu, evrenin geçmişteki, şimdideki ve gelecekteki içerikleri temel alınarak belirlenen bir özellik olarak ele almamız gerekir. Ortaçağ mantıkçıları bu problemi "dinozor" teriminin adlandırılmasındaki problem olarak belirlemişlerdir.[4]

İki düşünce okulu bu probleme farklı yaklaşımlar geliştirmişlerdir. William Sherwood'un dâhil olduğu bir okul, terimlerin standart ve kendinden adlandırılmasının yalnızca şu an var olan nesneler için geçerli olabileceğini söylemiştir. Eğer kişi bir terimin artık var olmadığını varsayıyorsa, o terime *uzatma* adı verilen bir süreç uygulanmalıdır. İspanyol Peter'ın dâhil olduğu bir diğer görüş de terimleri standart olarak adlandırmanın şimdiki zaman, geçmiş ya da gelecekte olup olmadığına bakılmaksızın her nesneye

4 Daha fazlası için bkz. Paul Spade içinde *CHLMP* 196, ve W. Kneale, içinde *The Development of Logic* (Oxford: Oxford University Press, 1962), 252.

uygulanabilmesini içermektedir. Eğer kişi, bir terimin varsayımını evrenin şimdiki içeriği ile sınırlamak istiyorsa, *kısıtlama* adı verilen bir süreç uygulamak zorundadır (*SL* 199-208). Her iki okul da, durum ne olursa olsun, içeriğin duruma göre uzatmaya ya da kısıtlamaya maruz kalması ile ilgili karmaşık kurallar belirlemiştir.

Önermeler ve Kıyas

Terimlerin mantığından önermelerin mantığına geçtiğimiz zaman, Ortaçağ düşünürleri isimlerin akıldaki kavramları ifade etmek için kullanıldığını söyledikleri kadar cümlelerin akıldaki inançları belirtmek için de kullanıldıklarını söylerler. Aristoteles'in izinden giderek basit düşünceler (tek kelimeyle ifade edilen) ve karmaşık düşünceler (çeşitli kelimelerin bir araya gelmesiyle ifade edilen) arasındaki ayrımı belirtmişlerdir. Yine Aristoteles'den alıntı yaparak zihnin de iki işlevinin olduğunu söylerler. Biri karmaşık olmayanları anlamak diğeri de bir önermenin bir araya getirilmesi ve bölünmesi (cf. Aquinas, I *Sent.* 19. 5 ad 1). Önerme, düzenli olarak belirtildiği gibi ya doğru ya da yanlış olanları ifade eden kelimelerin bir araya gelmesidir.

Önermelerin doğası ile ilgili görüşleri bir ataya getirmede çeşitli zorluklar vardır. Öncelikle, yüklem ve iddia arasındaki farkı (Abélard ile) ayırt ettiğimiz zaman özne ve yüklemden oluşan karmaşık bir yapının ne iddia ne de inanç ifadesi olmasına gerek vardır. (Bazı Ortaçağ mantıkçıları her önermenin yüklem olmadığını söyleyerek bu ayrımı kuvvetlendirirler.)[5] İkinci olarak, Aristoteles'in öne sürdüğü "bir araya getirme ve bölme" işlevi "olumlu ve olumsuz yargıya varma" ile aynı anlamda gözükmektedir fakat özne ve yüklem tek bir olumsuz yargıda bir araya geldiğinde olumlu cümleden daha azı olmaz mı? Thomas Aquinas bu soruna şöyle yanıt vermiştir:

> Aklın kendi içinde nelerin yer aldığını göz önüne alırsak her zaman doğrunun ve yanlışlığın bulunduğu bir birleşim vardır çünkü akıl tek bir basit kavramı diğeri ile birleştirmeden doğru ya da yanlış herhangi bir şey üretemez. Fakat gerçeklik ile olan ilişki göz önüne alındığında, aklın işlemine bazen "birleşim" bazen de "bölme" denmektedir. "Birleşim" aklın, kavramları olduğu şeylerin kimliği ya

5 L. De Rijk, *Logica Modernorum* (Assen: van Grocum, 1962-6), II. 1. 342.

> da birleşimini temsil etmek adına bir kavramın diğeri ile birleştirmesidir ve "bölme" de ilgili gerçeklikler uzak olduğunda ona denk düşen bir anlamı simgelemek için bir kavramın diğeri ile birleştirilmesidir. Aynı şeyleri cümleler için de söyleyebiliriz. Olumlu cümleye "birleşim" diyebiliriz çünkü gerçeklikte bir bağlaşım olmasını niteler ve olumsuz cümleye de "bölme" diyebiliriz çünkü birbirinden ayrı olan gerçeklikleri niteler. (*In I Periherm.* 1. 3, p. 26)

İster iddia edilmiş olsun ister olmasın bir önerme doğru ya da yanlış olacaktır ve bu da onun gerçeklik ile denk düşeceğini ya da düşmeyeceğini ifade eder. Aynı şey denk düşen düşünce için de geçerlidir yani inanç olması ya da konjonktürün yalnızca gösterisi olması bir fark yaratmaz. Fakat yalnızca iddianın söz-eylemi ya da ilgili yargılamanın akli eylemi düşünen ya da konuşan kişiyi önermenin doğruluğuna bağlar.

Bu arkaplana rağmen "Önermeler neyi niteler?" sorusunu sorabiliriz. Eğer "nitelemeyi" "yüklem" ile aynı anlamda kullanıyorsak buna cevap vermek kolaydır. Sözlü ve yazılı önermeler akıldaki düşünceleri nitelerler. Fakat bu da başka bir soruya yol açar: Aklî önermeler neyi niteler? Burada kullanılan "niteleme" "yüklem etmek" anlamından çok "anlamına gelmek" şeklinde yorumlanabilir. Önermeler dünyadaki hiçbir şeyi simgelemezler gibi görünmektedir çünkü önerme doğru da olsa yanlış da olsa aynı şeyi simgelemelidir ve eğer önerme yanlışsa, dünyada ona denk düşecek hiçbir şey yoktur. On üçüncü yüzyılda bu soruya verilen en popüler cevap Abélard tarafından verilen cevaptır. Abélard'a göre olayların durumu, eğer elde edebilirse cümleyi doğru yapar. Abélard buna hüküm (*dictum*) derken diğerleri de anlatılabilir (*enuntiabilie*) demişlerdir fakat birçok kişi bu kavramın metafiziksel doğası ile ilgili açık ve net bir görüş bildirmenin güç olduğunu söylemiştir. Bir yazar anlatılabilir olanın ne madde ne de kalite olduğunu fakat kendi içinde ayrı bir sınıf olduğunu ve Aristoteles'in kategorileri içinde yer almadığını belirtmektedir. Onlar somut nesneler değillerdir ve yalnızca mantık ile algılanabilirler.[6] Gördüğümüz gibi, bu türden varlıkların var oluşu on dördüncü yüzyılda da tartışmalara neden olmuştur.

Fakat sorulması gereken daha önemli bir soru vardır. Doğru ya da yanlış olan şeyin türü nedir? Cümleler, düşünceler ve hükümlere doğru de-

6 *A.g.e.* II. 1. 357-9.

nilebilir. Fakat bunların hangisi doğru-değerlerin gerçek taşıyıcısıdır? Bu soru doğru ve zaman arasındaki ilişkiyi göze aldığımızda özellikle ortaya çıkmaktadır. Bazı filozoflar, zaman çekimli cümleler kullanarak doğal dilde söylediğimiz her şeyin zaman içermeyen fakat cümleleri zamansız fiiller ve zaman üzerinden geçici açık referanslar ya da nicelik içeren mantıksal dilde de söylenebileceğine inanmışlardır. O halde bu görüşe göre, "Yağmur yağacak" cümlesi *t*1 zamanda söylendiğinde şu etkiyi verecek bir önerme ifadesi olarak anlaşılmalıdır: *t*1 den sonra bir *t* zamanında yağmur yağar (zamansız olarak). Zaman çekimli cümlelerin zamansız önermelere çevrilmesinin, içerik kaybı olmadan da mümkün olup olamayacağına ilişkin tartışmalar hala devam etmektedir.

Ortaçağ'da bu tür bir çeviri için hevesli olan kişi sayısı çok azdı. Cümlelerden çok anlatılabilir olanlar zaman çekimli olarak düşünülürdü. Sonuç olarak da hem cümleler hem de anlatılabilir olanlar doğru-değerlerini değiştirebilirler. Aristoteles'in, tek ve aynı olan "Sokrates oturuyor" cümlesinin Sokrates oturuyor olduğunda doğru ayağa kalktığında yanlış olduğunu söylemesi en çok alıntılanan yüklemlerden biri olmuştur.[7] Ortaçağ mantıkçılarının düşüncelerinde zamansız önermeye en yakın ifade zamanlı önermelerin parçalanmasıdır. Bu yüzden zaman zaman hem Musevî peygamberlerin hem de Hıristiyan azizlerinin inandığı "İsa doğacak ya da İsa doğdu ya da İsa doğmuştur" önermesinde tek bir inanç nesnesi olduğu öne sürülmüştür.[8]

On üçüncü yüzyıl mantık eserlerinin içinde terimler ve önermeler tartışmalarının yanı sıra çıkarım teorisi üzerine yazılmış önemli bölümler de yer almaktadır. Yaklaşımlarının temelini de Aristoteles'in kıyası oluşturmaktadır. Mantıkçılar kıyas kurallarını hatırlanabilir ve kullanımı kolay hale getirmek için edebi değeri olmayan bazı kıtalar yazmışlardır. Bunların en çok bilineni şudur:

> Barbara celarent darii ferio baralipton
> Celantes dabitis fapesmo frisesomorum;
> Cesare campestres festino baroco; darapti
> Felapton disamis datisi bocardo ferison.

7 Bu konu Bölüm 9'da tartışılmıştır.
8 Bkz., G. Nuchelmans, 'The Semantic of Propositions' içinde *CHLMP* 202.

Bu kıtadaki her kelime, onu oluşturan üç önermenin doğasını belirten sesli harflerle oluşturulmuş geçerli kıyasın belli bir durumunu temsil etmektedir. "A" harfi tümel olumlu bir önermeyi, "i" harfi de belirli olumlu önermeyi temsil eder (Bu harfler bilerek seçilmiştir çünkü "affirmo", yani "I affirm (Onaylıyorum)" ifadesindeki ilk iki harfi oluştururlar. "E" harfi ise tümel olumsuz bir önermeyi ve "o" harfi belirli olumsuz önermeyi temsil eder. ("I deny (Reddediyorum)" ifadesinin Latincesi "nego" şeklindedir ve bu harfler de bu kelimeye uygun olarak seçilmiştir. O halde Barbara'daki kıyas üç tümel önerme içermektedir (örneğin, Bütün kedi yavruları kedidir; bütün kediler hayvandır; o halde bütün kedi yavruları da hayvandır"). Celarent'deki kıyas ise aksine bir olumsuz tümel bir de olumsuz tümel sonuçlu olumlu tümel öncül içermektedir (örneğin, hiçbir kedi kuş değildir; bütün kedi yavruları kedidir; o halde hiçbir kedi yavrusu kuş değildir").

Kıyasın ilk dört hali geçerli tartışmanın en açık hali olarak değerlendirilir. Aynı şekilde sonraki durumlardaki anımsatıcı kelimeler de ilk dört halden birinin ya da diğerinin kapsamına girecek tartışmalara dönüşmek için talimatlar içerirler. Her bir durumun ilk harfi bu dört durumdan hangisine dönüştüğünü belirtir. "Cesare" kelimesinin ilk harfi "C" Celarent'de yer alan kıyasa dönüşeceğini göstermektedir. Diğer harfler de bu dönüşümün nasıl gerçekleşeceğini açıklar: Cesare'daki "e" harfinden sonra gelen "s" o öncüldeki terimlerin yerlerinin değiştirilmesi gerektiğini göstermektedir. O zaman "Hiçbir kuş kedi değildir; bütün kedi yavruları kedidir; o halde hiçbir kedi yavrusu kuş değildir" şeklinde olan Cesare kıyası ilk öncüldeki terimlerin yerleri değiştirilerek yukarıda da görüldüğü gibi Celarent kıyasına dönüştürülür.

"C" harfinin anımsatıcı kelime kullanımı içinde ortaya çıkışı istenen duruma dönüşümün belirli ve zor bir şekilde gerçekleşeceğini ve bunun burada gösterilmesine gerek olmadığını belirtmektedir. Fakat işlem mantık öğrencilerinin üzerinde etki bırakan işlem "c" harfi içeren iki kelime ile ilgili olandır. Barok, oldukça detaylı ve elit bir mimari türüne adını vermişken Bocardo ismini, suç işleyen Oxford öğrencilerinin hapsedildiği bir hapishaneye vermiştir. Bu tür anımsatıcılar her ne kadar ustaca olsa da, kelimenin tam anlamıyla barbarca oldukları gerekçesiyle Rönesans yazarları tarafından ciddiye alınmamış ve modern çağların ilk zamanlarındaki Ortaçağ mantığının adının lekelenmesine neden olmuşlardır.

Aquinas'ın Düşünce ve Dil Üzerine Görüşleri

Thomas Aquinas formel mantığa oldukça az katkıda bulunmasına rağmen, dilin doğası ve dilin düşünce ile olan ilişkisini oldukça detaylı incelemiştir. Söz-eylemleri çeşitli sınıflara ayırarak ele almış ve buna karşılık gelebilecek düşünce-eylemlerin neler olabileceğini açıklamıştır. İşe Aristoteles'in, zihinsel eylemlerin iki türü arasındaki ayrıma dikkat çektiği görüşlerini inceleyerek başlar:

> Aristoteles'in *De Anima*'da da bahsettiği gibi zihnin iki eylem türü vardır. Biri, bir insanın ne olduğu ya da hayvanın ne olduğu şeklindeki basit özleri şekillendirmekten oluşur. Bu eylemde, kendi içinde değerlendirirsek, karmaşık olmayan söylemlerden daha fazla ne doğru ne de yanlışlık bulunur. Diğeri ise onaylayarak ya da reddederek bir araya getirmek ya da koparmaktan oluşur. Bunda ise, bir şeyin ifadesi olan karmaşık söylemlerde de olduğu gibi doğru ve yanlışlıklar bulunur. (*DV* 14. 1)

İki tür düşünce arasındaki ayrım, dildeki bireysel kelimelerin kullanılması ve tam cümlelerin oluşturulması arasındaki farklılık ile ilişkilendirilir. Bu da, düşünce eylemlerinin içsel bir kelimenin ya da cümlenin ürünü olarak değerlendirilebilecek herhangi bir düşünce eyleminin açıklamak için Aquinas tarafından kullanılır:

> Zihnimizin "kelimesi", zihinsel işlemlerimizin son amacıdır. Zihinsel fikir adını verdiğimiz şey düşüncenin kendisidir ve bu da zihnin, nesnelerin özüne şekil vermesinde olduğu gibi karmaşık olmayan bir söylem ile ifade edilir ya da zihnin bir araya getirmesi ve bölmesi gibi karmaşık söylemlerle ifade edilebilen bir fikir olabilir. (*DV* 4. 2c)

Gördüğümüz gibi zihinsel "yaratma ve bölme" düz bir kavram değildir. Bu şekilde bir yaratma ve bölmeye verilebilecek paradigma örneği olumlu ve olumsuz yargıya varmaktır. Fakat karmaşık düşüncelerin farklı türleri de vardır. Bir şeyin *p*-olduğuna ya da *p*-olmadığına karar vermek için, onun *p* mi yoksa bir hikâyenin parçası olarak *p* fikri mi olduğunu merak edebilirim. "Sigara sağırlığa yol açar" ya da "Suudi Arabistan nükleer silahlara sahiptir" önermesini düşünelim. Bu tür önermelerle ilgili, olumlu ya da olumsuz bir yargıya varılabilir ya da varılamaz. Eğer varılabilirse de,

bu doğru ya da yanlış, tereddütlü ya da tereddütsüz, tartışma temelli ya da açık olma temelli olabilir.

Aquinas zihinsel güçlerin eylemlerini bu üç olasılık üzerinden sınıflandırır: yargıya varamamak şüphe (*dubitatio*); geçici onayın hata olasılığına yer vermesi fikir (*opinio*); açıklık temeli üzerinden gerçeğe sorgusuz onay anlayış (*intellectus*); mantık temeli üzerinden gerçeğe sorgusuz onay bilgi (*scientia*); öne çıkan bir neden olmadan sorgusuz onay vermek de inanç (*credere, fides*) olarak tanımlanır.

Peki diğer zihinsel eylem, karmaşık olmayanlar kavramı için ne söylenmiştir? Aquinas bu konu ile ilgili farklı yerlerde iki farklı yorum sunmuştur. Bazen bu kavramı bir kelimenin ustalıkla kullanılması ile eşdeğer tutmuştur. Bu durumda bir kişinin aklında, kişi eğer "altın" kelimesinin anlamını biliyorsa "altın" kavramı oluşur. Fakat Aquinas diğer yerlerde bu kavramı bir şeyin özünü ya da esasını bilmekle aynı anlamda kullanır. Bu anlamda yalnızca altının özelliklerini onun atom numarası ve periyodik cetveldeki yeri ile ilişkilendirebilen bir kimyacı, gerçek anlamda *altın* kavramını bilebilir (*ST* 1a 3. 3. ve *1a* 77. 1 ad3). Aquinas kavramın iki türünü de çok iyi bilmekteydi. Örneğin "Tanrı" kelimesinin ne anlama geldiğini bilebileceğimizi fakat Tanrı'nın özünü bilemeyeceğimizi söyler (*ST* 1a 2. 2 ad 2).

O halde Aquinas'a göre dil ve düşünce arasındaki ilişki ne kadar yakındır? Çeşitli zihinsel işlemler ve buna denk düşen söz-eylemler arasındaki ilişki nedir? Aquinas, varılacak her yargının bir cümlenin ifade edilmesiyle yapılabileceğine inanır (*DV* 2.4). Aquinas bu noktadan sonra varılan her yargının ister insanlar içinde ister hayal gücünün gizliliğinde bir şekilde kelimelere dökülmüş olması gerektiğiyle ilgili bir açıklama yapmamaktadır. Her düşünce dilde ifade edilebilir olsa da düşüncelerin yalnızca az bir bölümü dil *hakkındadır*.

Tümeller konusuna geldiğimiz zaman Aquinas'ın başlangıç noktası Platoncu görüşü reddetmektir ve bu doktrini de şöyle açıklar:

> Platon, sıradan bedensel şeylerin içinde yer alanın yanı sıra doğrunun belli zihinsel bilgisine ulaşabileceğimiz gerçeğini korumak için türler ya da *İdealar* adını verdiği madde ve değişimden bağımsız yeni bir sınıf oluşturmuştur. Bunlara katılım ile bütün belli somut

> nesnelere "insan" ya da "at" ya da başka bir isim verilmiştir. Aynı şekilde, Platon bu tanımlamaların, bilimsel gerçeklerin ve zihnin işleyişi ile ilgili diğer her şeyin sıradan somut maddeler hakkında değil, bir başka dünyada yer alan manevi şeyler hakkında olduğu görüşünü de belirtmiştir. (*ST* 1a 84. 1c)

Aquinas'a göre Platon yalnızca bilinerek algılanabilen bir teori ile yanıltılmıştır ve bilinenin formu da bilinende olduğu gibi bilende de olmalıdır. Düşüncenin nesnelerinin zihinde tümel ya da manevi olduğu doğrudur fakat bu türden tümeller zihin dışında başka hiçbir yerde bulunmazlar.

Aquinas, varlıkları varlık yapan belli formların olduğu konusunda Platon ile aynı fikirdedir. Örneğin Sokrates'i insan yapan bir insanlık formu vardır. Fakat bu formun maddeden ayrı var olduğunu da reddetmiştir. Zihnin dışında böyle bir mutlak insan doğası yoktur. Yalnızca Peter ve Paul gibi bireylerin insan doğası vardır. Bazı bireylerin doğası olmayan hiçbir insan doğası yoktur ve ne cennette ne de dünyada Tümel İnsan diye bir şey bulunmaz (ST 1a 79c). İnsan doğası aklın dışında yer alan bütün bireylerle eşit oranda ilgili bireyleştirici karakteristik özelliğin soyutlanmasıyla var olur. İnsanın İdeası yoktur ama insanlık ile ilgili kişisel fikirler vardır. Platon'un İdeaları Tom, Dick ve Henry'nin kavramları açısından reddedilir (*DEE* 3. 102-7).

Bireylerin insanlığı, Aquinas'ın da belirttiği gibi "düşünülebilir" yapıda (çünkü formdur) olup "gerçekten düşünülebilir" (çünkü maddede var olur) yapıda değildir. Onu gerçekten düşünülebilir hale getirmek için özel zihinsel bir güç üzerinde yani "aracı zihin" üzerinde çalışmalıdır. Akıl felsefesini incelerken Aquinas'ın bu işlem ile ilgili görüşlerini de irdeleyeceğiz fakat şimdi Aquinas'ın isimlerin ve yüklemlerin tümelleri ile ilgili Platon karşıtı görüşlerinin çıkarımları nelerdir sorusunu sorabiliriz.

Aquinas bu sonuçları tümellerin bir çeşidi olan türler açısından açıklar. Köpek türü gerçekte var olmaz ve köpekler de bir tür olmasına rağmen tür kapsamına girmek için köpek olmanın bir parçası değildir. Fakat tür olmak köpek olmanın bir parçası olsaydı, Fido bir tür olurdu. Köpeklerin bir tür olduğunu söylediğimizde, eğer Aquinas haklıysa aslında köpeklerle ilgili bir şey söylemiş olmayız. Kavramlarımızla ilgili ikincil sırada bir beyanda bulunmuş oluruz. İlk olarak köpek kavramının tümel olduğunu söylüyoruz ve bu da sınırsız sayıda köpeğe uygulanabilir. İkinci olarak bunun bir bi-

leşik kavram olduğunu ve hayvanlar gibi diğer kavramları kurucu olarak barındırdığını söylüyoruz. Familya ve türler yüklem açısından tanımlanır ve yüklemler, olumlu ve olumsuz önermeler kurarak aklın yarattığı şeylerdir (*DEE* 3. 133-5).

Aquinas'ın dilin mantığı konusunda en büyük katkılarından biri de analojik söylem konusuyla olan ilgisidir. Bu konuyu en yaygın şekilde Tanrı ile ilgili söylemlerin olasılığını tartışırken irdeler fakat bu da onun en geniş uygulamalarından biridir.

Aristoteles'in birkaç gizemli metnini inceledikten sonra iki tür analoji olduğu sonucuna varır. İlk tür (bazı skolastikler tarafından "atıf analojisi" olarak da bilinir) "sağlıklı" terimi referans gösterilerek örneklenebilir. Kesin konuşmak gerekirse, yalnızca hayvanlar ve bitkiler gibi yaşayan canlılar sağlıklı olabilir fakat sağlıklı kelimesini beslenme ya da cildi tanımlarken de kullanırız. "Sağlıklı" kelimesini hem beslenme hem de cilt için kullanırız çünkü her ikisi de insanın sağlığı ile ilgilidir ve biri sebep diğeri de semptomdur (1a 13. 5). Diğer analoji türü ise (bazı skolastikler tarafından "düz oranlılık analojisi" olarak da bilinir) "iyi" terimi referans gösterilerek örneklenebilir. İyi bir bıçak kullanışlı ve keskin olur; iyi bir çilek yumuşak ve lezzetli olur. Açıkça, bıçağın iyiliği çileğin iyiliğinden oldukça farklıdır ve yine de hem bıçaklara hem de çileklere "iyi" dediğimiz zaman ne bir kelime oyunu yapmış ne de çileklere iyi dediğimiz zaman bıçakların iyiliğinden faydalanarak bir metafor kullanmış oluruz.

Analoji ve Tek anlamlılık

Aquinas, Tanrı'yı ve canlıları tanımlamak için kullandığımız kelimelerin her biri için aynı anlamda kullanılmadığını iddia eder. Benzer şekilde, kendi örneklerinden birini kullanmak gerekirse, güneşe ve duvar boyasının rengine de "parlak" dediğimizde aslında aynı şeyi söylemeyiz. Diğer taraftan, Tanrı'nın bilge ve Sokrates'in bilge olduğunu söylediğimizde bir kelime oyunu ya da metafor kullanmış olmuyoruz. Aquinas, kelimeleri bu şekilde kullanmanın saf eş seslilik ve basit tek anlamlılık arasında bir yerde durduğunu çünkü kelimenin ne tek anlamlılığı çağrıştıracak aynı anlamda ne de eş seslilikte olduğu gibi tamamen farklı anlamlarda kullanıldığını söyler. (*ST* 1a 13. 5).

Analoji teorisi, hem kendisi hem de dinsel dile uygulanması bakımından Duns Scotus tarafından reddedilmiştir. Scotus'a göre, Tanrı hakkında konuşmak mümkünse, hem Tanrı hem de canlılara uygulandığında aynı anlama gelecek kelimeler olmalıdır. Teolojik söylemlerimizin hepsi analojik olamaz, bazıları da tek anlamlı olmalıdır. Scotus "iyi" gibi "aşkın" terimler adını verdiği kelimeler üzerine yoğunlaşır çünkü bu kelimeler hepsine uygulanarak Aristoteles'in kategorilerinin sınırlarını aşmışlardır. Aristoteles'in kendisinin de söylediği gibi, iyi insanlar ve iyi özelliklerden söz edebildiğimiz gibi iyi zamanlar ve iyi yerlerden de söz edebiliriz (*NE* 1. 5. 1096 23-30). Scotus ise aşkın terimlerin hepsinin tek anlamlı olduğunu söyler: İster farklı türden canlılara ister hem canlılara hem de Tanrı'nın kendisine uygulansınlar, hepsinin tek bir anlamı vardır. En önemli aşkın terim "oluş (*ens*)" terimidir. Maddeler ve tesadüfler, canlılar ve yaratıcı aslında aynı anlamda oluşlardır.

Scotus'un analoji ve tek anlamlılık tartışmasındaki hedefi Aquinas değil Gentli Henry'dir. Henry düşünce ürünü olmayan oluş kavramının, Tanrının sonsuz oluşuna uygulanan ve farklı kategorilere giren canlılara uygulanan iki ayrı kavramı maskeleyen bir maske olduğunu öne sürmüştür. Düşünce tekil, tek anlamlı ve hem Tanrı'ya hem de canlılara uygulanan bir kavram olmadığını fakat iki kavram arasındaki benzerliğin Tanrı ile ilgili analojik yüklemeler yaparak onu yalnızca oluş olarak değil iyi ve bilgin olarak da tanımlayan bir yapıda olduğunu ortaya çıkarır.

Scotus, tek anlamlılık ve eş seslilik arasında bir uzlaşı bulunabileceği ihtimalini reddeder. Bileşen parçaları olmayan basit kavramlarla uğraşıyorsak, kelimenin anlamının yarı aynı yarı farklı olması diye bir şey olamaz. Eğer Tanrı için geçerli olan terimler eş sesli ve canlılar için geçerli olan terimlerden oldukça farklı ise, canlılarla ilgili özelliklerden yola çıkarak Tanrı ile ilgili bir sonuca ulaşamayız. Analojik yüklemi kıyasın aracı terimi olarak kullanma girişimleri eş sesliliğin yanlış kullanımı olacaktır (*Lect.* 16. 266).

Scotus tek anlamlılık ile ilgili şunları söyler:

> Bir kavram, eğer tek olmasını doğrulayacak ya da reddedecek ve aynı şeyin çelişki yaratmasına sebep olacak şekilde kendi içinde yeterli bir bütünlüğü barındırıyorsa tek anlamlıdır. Aynı zamanda kıyasın aracı terimi olma özelliği de vardır ve böylece iki uç, arada

> bulunan aracı bir terim tarafından bir araya getirilir ve biz de iki ucun kendi içlerinde bir araya geldiği sonucuna varabiliriz. (*Ord.* 3. 18)

Oluşun tek anlamlı kavramının hem Tanrı için hem de canlılar için geçerli olduğunu göstermek isteyen Scotus şu düşünceleri dile getirir: S'nin Q olup olamayacağından şüphe ederken S'nin P olduğuna eminseniz, o halde P ve Q farklı kavramlar olmalıdır. Fakat onun sonlu mu sonsuz mu olduğuna emin olmadan Tanrı'nın bir oluş olduğuna emin olabilirsiniz. Böylece oluş kavramı sonsuz oluş ve sonlu oluş kavramalarından (Henry'nin iki ilkel kavramı) ayrılır ve aynı anlamda hem sonlu hem sonsuz olana uygulanabilir olduğundan tek anlamlıdır (*Ord.* 3. 29). "Oluş", "iyi", "tek" ve benzer kavramlar, Scotus'un değerlendirmesine göre yalnızca kategorilerin sınırlarını aşmak açısından değil sonlu ve sonsuz olan arasındaki boşluğu da aştıklarından aşkın terimlerdir.

Scotus, hem Tanrı hem de canlılar için analojik olarak geçerli olan kavramlar olduğunu reddetmez. Onun iddiası bu kavramların tek anlamlı olan daha basit kavramlar üzerine kurulduğu ve onlar olmadan var olamayacağı üzerinedir:

> Örneğin "akıl" ya da "zihin" ya da "irade" kavramlarından birini ele alalım. Böyle bir kavram ilk olarak kendi içinde ve tamamen basitçe değerlendirilir. Çünkü bu kavram formel olarak ne kusur ne de sınır taşır ve canlılarda onunla anılan kusurlar da ortadan kaldırılır. Aynı "akıl" ve "irade" kavramlarını koruyarak bunları Tanrı'ya en mükemmel derecede atfedebiliriz. Sonuç olarak Tanrı ile ilgili her araştırma, zihnin canlılardan elde ettiği aynı tek anlamlı kavrama sahip olduğu varsayımına dayanmaktadır. (*Ord.* 3. 26-7)

Belki de Aquinas, Henry ve Scotus arasındaki anlaşmazlıklar ilk göründükleri kadar keskin değildir çünkü *aynı anlam* ve *aynı kavram* yüklemlerinin kendileri de keskin değildir. Eğer sözlük kelimelere dair iki farklı anlam veriyorsa, iki kelimenin farklı anlamları vardır diyebiliriz. Fakat Aquinas "iyi" kelimesinin analojik olduğunu söylediğinde, "iyi" kelimesinin her kullanımının yeni bir sözlüksel madde yarattığını savunduğunu da söyleyemeyiz. Farklı canlılar farklı iyi-yapan özelliklere sahiptirler fakat bu "iyi at" ifadesindeki "iyi" kelimesinin anlamının "iyi zaman" ifadesinde-

ki "iyi" den farklı olacağı anlamına gelmez. Aslında Aquinas'ın terimlerinde "iyi" kelimesinin analojik olarak kullanıldığını fark edemeyen bir kişi onun dildeki anlamını da anlamayacaktır. Bir diğer taraftan "iyi" kelimesini yeni bir nesne için kullanmayı öğrendiğimizde, yeni bir kelime dersi almıyoruz diyen Scotus da haklıdır.

"Oluş" un analojik mi yoksa tek anlamlı mı olduğu şüpheli bir sorudur ve bunun nedeni analoji ile ilgili zorluklar değil Ortaçağ kavramı *oluş*'un neredeyse tümel olan şeffaflığı ile ilgili zorluklardır. Eğer söylendiği gibi var olmakla ilgili konuşuyorsak "Tanrı vardır" cümlesindeki yüklemin analojik mi tek anlamlı mı olduğu sorusu ortaya çıkar çünkü burada var olma özneye bir yüklem ekleyen ve maddi formda olmayan bir şeye atfedilmiştir. Fakat Scotus'a göre en azından "olmak" süreci yüklemlerin geniş bir biçimde ayrılmasına eşdeğerdir: "At olmak, renk olmak, gün olmak…" şeklinde sonsuz yüklem üretilebilir. Buradan da anlaşıldığı gibi "olmak" kelimesi açıkça tek anlamlıdır. Evrende yalnızca A, B ve C maddelerinin olduğunu düşünelim. "….. ya A, ya B ya da C'dir" ifadesi, bu üç madenin her birinde tamamen aynı anlamda kullanılmaktadır.

Kipsel Mantık

Scotus formel mantık açısından çok fazla katkı sağlamamış olsa da, güç ve olasılığın doğası üzerine geliştirdiği metafiziksel fikirler kipsel mantık üzerinde uzun süreli etkiler yaratmıştır.

Genç Martin Heidegger'in doktora tezinde konu olarak seçtiği, mantığın ve dilbilimin sınırlarında gezen eseri *Grammatica Speculativa* ile uzun süre güvenirliğini korumuştur. Bu eser şimdilerde bilim adamları tarafından özgün olmadığı için eleştirilmekte ve Scotus'a değil de fazla bilinmeyen çağdaşı, 1300'lü yıllarda yazmış olan Erfurt'lu Thomas'a atfedilmiştir.

Bu eser mantığa getirilen yeni yaklaşımın temsilcisi olduğu için oldukça önemlidir ve hem Radulphus Brito (d. 1320) hem de on üçüncü yüzyılın sonlarına doğru birçok düşünür tarafından uyarlanmıştır ve ayrıca İspanyol Peter ve William Sherwood'un eserlerinde gördüğümüz "determinist mantık" kavramına zıt olarak "kipsel mantık" olarak bilinmektedir. Bireysel terimlerin özelliklerini çalışmanın yanı sıra, kipsel mantıkçılar isimler, fiiller, durumlar, zamanlar gibi genel dilbilgisel kategorileri de çalışmışlar ve bunlara niteleme yolları (*modi significandi*) adını vermişlerdir.

Kipsel mantıkçılara göre anlam insan yoluyla sesler üzerinde iletilir ve buna da “yükleme” denilmektedir. Anlamın birim ögesi de “söyleyiş” (dicto) kelimesidir. Tek bir söyleyiş farklı sözel formları kapsayabilir. Latince bir ismin durumu sıfatlar ve zarflar eklenerek değiştirilebilir. Buna en iyi örnek acı kelimesinin söyleyişidir ve bu kelime farklı durumlarda “acı” (dolor) ismini de, acıyı hissetmek anlamındaki fiili yani “acı çekmek” kelimesini de, “acılı bir şekilde” olarak ifade edilen zarf halini de içerir. Acı kelimesinin söyleyişi için ana eğilim kipsel mantıkçılar tarafından ilk yükleme olarak adlandırılır ve sonraki eğilimler de farklı kullanım türleri ile farklı kelime formlarını bağlamış niteleme yollarını ortaya çıkaran ikinci yükleme ile oluşurlar.[9]

Bazı niteleme yolları diğerlerinden daha esastır. Önemli olanlarından biri kelimeyi, isim ya da fiil gibi belli bir kelime türü olarak tanımlamıştır. Ona tahsis edilmiş diğer tesadüfî kelimeler de sayı, zaman ya da duygu bildirirler. Hangi kelimenin hangi niteleme yoluyla bir araya gelerek iyi kurulmuş bir cümle oluşturacağına karar vermek için karmaşık kurallar konulmuştur.

Daha genel olarak konuşmak gerekirse, niteleme yollarını çalışmak sözcük dizilimi çalışmaktır ve anlambilimin odağı ilk yükleme tarafından verilen niteleme ilişkisidir. Spekülatif dilbilimciler ise niteleyen kipler ile ilgili anlambilimsel bir öğe bulmaya çalışmışlardır. Bir yüklemin duyusu mantık ve kipin bir araya gelmesiyle çözülebilir. Buna o kelimenin “formel anlamı” yani dil bakımından anlamı (*virtus sermonis*) denilmektedir. Modern terminolojide buna, anlamı sözlük tarafından belirlenen sözlüksel anlam da diyebiliriz.

Gerçek kullanım bağlamında ise, bir yüklemin aynı zamanda anlamı tarafından belirlenmiş bir referansı vardır. Latince bir cümle olan “Homo appropinquat” ifadesine baktığımızda maskülen bir isim olan ve insan anlamına gelen “homo” kelimesinin yalın halde kullanılmasından ve yaklaşmak anlamına gelen “appropinquo” fiilinin üçüncü tekil şahıs halinden oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu bilgi bize dil bakımından anlam tarafından aktarılmaktadır. Gerçek yaşam bağlamında hangi adamın yaklaştığını sorabiliriz ve bu da sorgulamaya yeni bir boyut kazandırabilir. Kipsel man-

9 See J. Pinborg, ‘Speculative Grammar’, içinde *CHLMP* 254–69.

tıkçılar burada çeşitli önermelerde bulunmuşlardır fakat bu önermeler sonraki nesilden düşünürler tarafından benimsenmemiştir. Bunun yerine, tam olarak duyu ve referans arasındaki ilişkiyle uğraşan varsayım teorisini geliştirmiş determinist mantığı yeniden canlandırmışlardır.

Ockham'ın Aklî Dili

On dördüncü yüzyılın en determinist mantıkçılarından biri de William Ockham'dır. Ockham yeni bir sistem yaratır: Realist olmayıp nominalist olan determinist bir görüş geliştirir. Ockham'a göre bütün işaretler bireysel şeyleri simgeler çünkü dünyada onların temsil edeceği tümeller diye bir şey yoktur. Bir tümelin bireyler içinde yer alan gerçek ve ortak bir doğa olduğuna dair fikre karşı bir dizi metafiziksel görüş önerir. Eğer bireyler tümelleri kapsasaydı, o zaman hiçbir yoktan var olamazdı çünkü bunun tümel kısmı zaten varlığını sürdürmektedir. Bir diğer taraftan, eğer Tanrı bir bireyi ortadan kaldırdıysa, ortak doğayı da silerek aynı türe ait diğer bütün bireyleri de eş zamanlı olarak yok ederdi (*OPh.* 1. 15)

Tümel, tekil bir şeydir ve yalnızca nitelendirme yoluyla ve birçok şeyin tek işareti olarak tümel olma özelliği kazanmıştır. İki çeşit tümel bulunmaktadır ve bunlar doğal ve geleneksel tümellerdir. Doğal tümel aklımızdaki düşüncedir; geleneksel işaretler yalnızca gönüllü kararlarımız sayesinde tümel olurlar ve birçok şeyi niteleyip bu düşünceleri ifade etmek için kelimeler olarak var olurlar. Aklımızdaki işaretler, konuşma işaretlerinin bir araya gelerek sesli bir önerme oluşturması gibi akli bir önerme sunmak için bir araya gelmişlerdir (*OPh.* 1. 12).

Ockham bu aklî kavramları bir dil sistemi oluşturmak gibi değerlendirmiştir. İngilizce ve Latince gibi konuşulan ve geleneksel olan dillerin yanı sıra bütün insanlar ortak doğal bir dili de paylaşırlar. İşte bu tümellerin dili sayesinde bölgesel diller önemli bir hale gelirler.

Aklî Dil modistler tarafından çalışılmış dilbilgisel özelliklerin tamamını olmasa da bir kısmını kapsar. Böylece Aklî Dil isimleri ve fiilleri içerir fakat zamirleri ve bağlaçları içermez. İsimlerin durumları ve sayıları vardır, fiillerin de sesleri ve zaman çekimleri vardır fakat Latince dilbilgisinde odluğu gibi isimlerin ve çekimli fiillerin farklı çekimleri yoktur. Eğer iki Latince ifade ya da farklı dillerdeki ifadeler birbiriyle eşanlamlıysa, Ock-

ham'ın görüşüne göre Akli Dil'in iki değil bir öğesine eş değerdirler. Daha sonra Akli Dil'in kendisinde eş anlamlılık olmadığını açıklamıştır.

Daha sonraki çağlarda diğer mantıkçılar da zaman zaman hiçbir belirsizliğin ve fazlalığın olmadığı ideal bir dil oluşturmaya çabalamışlardır. Modern formel mantık, doğal dilin bir parçası olarak böyle bir ideallik görüşüyle değerlendirilebilir. "Ve", "ya da" ve "eğer" gibi önermesel bağlaçlar, "hepsi" ve "bir kısmı" gibi miktar belirleyici sözcükler ve zaman ile durum belirten diğer çeşitli ifadeler bu kapsamdadır. Ockham, Ortaçağ Latincesinin deyimsel özelliklerini aklın tümel diline transfer etmeye gönüllülüğü komik bulunsa da, formel mantığın doğal dile uygulanmasında yer alan idealliği göstermede öncü olduğu için övgüyü hak etmektedir.

Bir mantıkçının belli bir sebeple ideal bir dil yaratması ve bunu belirsiz veya karışıklık yaratan doğal dillerin özelliklerine dikkat çekmek için bir amaç olarak belirlemesi bir konu, ister Ortaçağ ister modern mantıkçılar olsun, ideal dilin zaten bir şekilde doğal dil kullanımında var olduğunu ve bunları günlük konuşmalarda kullandığımız kelimelerin anlamlarını açıklamada son nokta olduğunu düşünmeleri ayrı bir konudur. Eğer Ockham'ın da niyeti bu olsaydı, o zaman Akli Dil icadı boşa gitmiş olurdu çünkü hiçbir açıklayıcı amaca hizmet etmezdi.

İlk başta aklî varlıkların doğası ile ilgili sözlü ve yazılı isimlere denk düşen bir problem vardır. Ockham da bu problemi göz önüne almış ve konu ile ilgili en az bir kez fikrini değiştirmiştir. İlk başta aklî dilin isimlerini aklî görüntüler ve simgelerle belirlemiştir. Bunlar aklın yaratılarıdır ve benzedikleri şeylere vekâlet eden aklî önermelerin elementleri olarak görev alan "kurgu"lardır.

Bu kurguların yeri nedir? Ockham bu noktada onların gerçekte var olmadığını ve yalnızca "nesnel var oluş" adını verdiği ve düşüncenin nesnesi olarak var olmak anlamına gelen ifadenin var olduğunu belirtir. Sonuç olarak onlar yalnızca dünyada var olan şeyler için değil, aynı zamanda sıradan ve modern anlamda da kurgusal olan ejderhalar ve yarı insan yarı keçi varlıklar için de kurgu formundadırlar.

Aklımıza bir düşünce geldiğinde ayırt edilmesi gereken iki şey vardır ve bunlar düşünme şeklimiz ve düşüncemizin nesnesini ya da içeriğini ifade eden ne düşündüğümüzdür. Bunların ikincisi kurgudur ve aklî önermede bir terim olma özelliği taşır.

Ockham daha sonra bu ayrımı oldukça yapay bulmaya başlamıştır. Düşüncenin nesnelerini varsaymanın bir anlamı yoktur. Aklî Dili desteklemesi geren tek öğe düşüncelerin kendisidir. Ejderhanın aksine benim bir ejderhayı düşünmem gerçek bir varlıktır ve psikolojik tarihimde yer alan ruhumun geçici bir özelliğidir. Aklî isimler aklî cümlelerde yer aldığında, o cümlenin düşünülmesinde yer alan öğeler gibi olurlar. Ockham, bunların bir cümleyi düşünmede ardıl bir sırada mı yoksa tek ve karmaşık bir düşünce olarak eşzamanlı düşünceler dizisi mi olduklarına karar verememiştir.

Ockham'ın bu tereddüdünün haklı bir nedeni vardır çünkü konuşma ve düşünce arasındaki analoji geçici süreci göz önüne aldığımda ortadan kalkar. Konuşulan kelimelerin ağızdan çıkması vakit alır ve bir kelime diğerinin arkasından çıkar. Bu durum, bir kişinin hayalinde kendisine şiir okuması gibi kelimelerin aklî görüntüleri için de aynıdır. Fakat düşünceler bunlardan farklıdır. Bir yargının bütün içeriği, eğer o yargıya tamamen varılacaksa bir seferde ortaya çıkmalıdır ve düşüncenin öğelerinin geçici dizilimi ile ilgili hiçbir sorun olmamalıdır.[10]

Fakat aklî isimler Ockham'ın görüşüne göre bireysel nesnelere atfedilmelidir çünkü gerçekte tümeller diye bir şey yoktur. Bu bireysel nesneler bireysel düşünceleri de içerebilir. Ockham'ın nominalizmi, daha önce İspanyol Peter gibi önceki mantıkçılarda gördüğümüz varsayım teorisini değiştirmesini gerektirmektedir.

Basit varsayım nitelediği şeyi temsil eden bir kelime olarak karşımıza çıkmaktadır ve bu da "İnsan ölümlüdür" cümlesinde özne olan "insan"ın tümel olanı temsil ettiğini ima etmek olarak algılanmaktadır. Fakat Ockham'a göre basit varsayımlar bir kelime "insan bir türdür" cümlesinde "insan" kelimesinin aklî bir terim ve tür olabilecek tek türü olması gibi aklî bir varlığı simgelediğinde ortaya çıkmaktadır. Bu bir kelimenin nitelediği şeyi simgelemesi durumu değildir çünkü "insan" terimi bireysel bir insanı nitelemekten başka bir işleve sahip değildir.

Kişisel varsayımda bir terimin nitelediği şeyi simgelemesi doğrudur. "Bütün insanlar hayvandır" cümlesindeki "insan" nitelediği şeyi simgeler çünkü insan nitelediği ilk kelimedir ve bu da onların ortak noktalarını değil

10 Bkz., P. T. Geach, *Mental Acts* (Londra: Routledge & Kegan Paul, n.d.), 104-5.

o kişinin kendisini kapsamaktadır. Fakat bir terim dünyada var olmayan bir şeyi simgelediğinde bile kişisel varsayım oluşabilir. "Kişisel varsayım bir terimin nitelediği şeyi simgelemesi ile oluşur ve bu ister ekstra-akli bir gerçeklik, bir kelime, akılda yer alan bir kavram, yazılı bir şey ya da hayal edilebilir her şey olsun durumu değiştirmez" (*OPh*. 1. 64).

Kişisel varsayım Ockham için temeldir ve yüklemlere olduğu kadar öznelere de uygulanabilir. Bir ifade kendisiyle ilgili doğru olanı niteler ve varsayar. Böylece Peter, Paul ve John tüm insanları simgelerler ve hem "Her insan ölümlüdür" hem de "Bütün Havariler insandır" cümlelerindeki "insan" kelimeleri Peter, Paul ve John'u simgeler. İlk cümle "Peter, Paul ve John ölümlüdür" şeklinde ikincisi de "Bütün Havariler ya Peter ya Paul ya da John'dur" şeklinde algılanabilir. Bir diğer deyişle genel terim, ilk örnekteki gibi bağlaç listesi, ikinci örnekteki ayırıcı liste gibi özel isimler listesinin yerine geçebilir.

Ockham'da Doğruluk ve Çıkarım

Ockham, doğruluğu tanımlamak için varsayım kavramından faydalanır. "Sokrates insandır" gibi bir önerme, eğer özne "Sokrates" ve ifade eden terim aynı şeyi simgeliyorsa doğrudur. Buna zaman zaman gerçeğin iki isimli teorisi de denilmektedir. Olumlu bir kategorik önerme, özne ve yüklem edileni yani aynı şeye ait iki ismi bir araya getiriyorsa doğrudur. Fakat Ockham'ın teorisi, en azından isimleri yalnızca özel isim olarak düşünüyorsak bundan biraz daha karmaşıktır. Gördüğümüz gibi Ockham'a göre genel terim bir özel isim değildir fakat özel isimler listesinden birine eşittir ve varsayımın kimliği açısından ortaya koyduğu doğru durum, olumlu kategorik varsayımın doğru olması ve aynı özel ismin hem özne listesinde hem de ifade edilen listesinde yer alması gerekliliğine eşdeğerdir.

Basit iki-isim teorisi kolaylıkla parçalanabilir durumdadır. Eğer "Sokrates bir filozoftur" cümlesi Sokrates hem "Sokrates" olarak hem de "filozof" olarak çağrılabildiği için doğruysa "Sokrates bir köpek değildir" cümlesinin doğruluk durumlarını nasıl açıklayacağımızı görmek kolay değildir. "Köpek" kelimesinin Sokrates'in ismi olmadığını anlamak için neyin ismi olduğunu bilmemiz gerekir. Ayrıca "Sokrates'in olmadığı köpek hangisi-

dir?" sorusuna da bir cevap verilememektedir. Ockham'ın daha karmaşık olan teorisinin bu soruya verecek bir cevabı yoktur. "Köpek" kelimesine denk düşen liste ile "Sokrates" kelimesine denk düşen tek-maddelik liste içinde ortak bir terim yoktur. Çünkü kendi zorluğunun kategorisine denk düşer. Eğer genel terimlerin hepsi özel isimler listesinin bir kısaltması olsaydı, bütün önermeler ya gerekli olarak doğru ya da gerekli olarak yanlış olurdu. "Sokrates insandır" demek basitçe gereksiz bir kimlik beyanı değildir. Fakat "Sokrates ya Sokrates'tir ya Platon'dur ya da Aristoteles'tir" dediğimizde durum tam olarak bir kimlik beyanına dönmektedir.[11]

Ockham farklı önermeler arasındaki mantıksal ilişkiye büyük önem vermiş ve buna da on dördüncü yüzyılda da söylendiği gibi *Sonuç* (*Consequentiae*) teorisi demiştir. Önceki yazarlar bu kelimeyi "şartlı önerme" anlamına gelecek şekilde kullanmışlardır. Buradan da anlaşıldığı gibi *Sonuç* teorisinin bir örneği "Sokrates insandır" cümlesi ilk olarak "Sokrates bir hayvandır" cümlesi de sonuç olarak eklendiğinde şu şekilde olabilir:

Eğer Sokrates bir insansa, Sokrates bir hayvandır.

Buradan da anlaşıldığı gibi sonuç doğru ya da yanlış, gerekli ya da olası olabilir. Mantıkçılar yukarıdaki örnekte de olduğu gibi daha çok gerekli doğrular olan sonuçlarla ilgilenmişlerdir. Böyle durumlarda kişi aşağıdaki gibi bir denk görüş geliştirebilir:

Sokrates bir insandır. O halde Sokrates bir hayvandır.

Burada bir değil iki önermemiz vardır ve bunların ilki öncülken sonuç da bitiş bölümüdür. Buradaki yüklemler önermeler gibi doğru ya da yanlış değil iyi ya da kötüdürler ve bu da sonucun öncülle bağlantılı olup olmamasına göre değişebilecek bir geçerlilik ya da geçerli olmama durumudur.

Sonuç teorisi ile ilgili on dördüncü yüzyılda yazılmış olan metinler iyi görüşleri kötülerden ayırmaya yönelmiştir ve ilgili şartlı önermelere gerçek değerler atama konusu göz ardı edilmiştir. Görüşlerde istenilen sayıda öncül yer alabilmektedir. Yalnızca iki öncül içeren Aristotelesçi kıyassal teori sonuç teorisinin yalnızca tek bir sınıfıdır. Öncüller ve sonuçlar çeşitli formlarda da olabilmektedir. Kıyas teorisinde karşımıza çıktığı gibi nicel önermeler içerdikleri kadar tekil önermeler de içerebilirler.

11 Bkz., Kneale ve Kneale, *The Development of Logic*, 268.

Ockham işe "basit sonuçlar" ile "şimdinin sonuçları" arasında bir ayrım yaparak başlar. Basit sonuç ilk önerme sonuç doğru olmadan asla doğru olamayacaksa geçerlidir. Örneğin, "Hiçbir hayvan koşmuyor, o halde hiçbir insan koşmuyor" cümlesinde bunu görebiliriz. Şimdinin sonuçları ise sonuç doğru olmadan ilk önerme şimdi doğru olamayacaksa fakat ilerleyen zamanlarda durum değişebilirse geçerlidir. Buna örnek olarak da "Bütün hayvanlar koşuyor, o halde Sokrates de koşuyor" cümlesi verilebilir çünkü Sokrates öldüğünde, sonuç olmadan da ilk cümle doğru olabilir (*OPh.* III. 3. 1)

Ockham'ın getirdiği ikinci ayrım da geçerliliği içsel olan (*per medium intrinsecum*) ve geçerliliği dışsal olan (*per medium extrinsecum*) sonuçlar arasındadır. Bir sonuç, eğer geçerliliği öncüldeki ve sonuçtaki terimlerin herhangi birisine bağlı değilse dışsal geçerliliğe sahiptir. Bu durumda sonuç, yalnızca değişkenler kullanılarak şema ile gösterilebilir: "Eğer yalnızca A'lar B ise, o halde tüm B'ler A'dır" cümlesi buna örnek olarak verilebilir. Bir sonuç, geçerliliği terimlerden birinin anlamına bağlıysa içsel geçerliliğe sahiptir. "Sokrates koşuyor, o halde bir adam koşuyor" cümlesinin geçerliliği Sokrates'in bir adam olmasına bağlıdır. "Eğer X koşuyorsa, o halde A da koşuyor" şeklinde genel bir ilke yoktur (*OPh.* III. 3. 1).

Ockham son olarak da maddi ve formel sonuçlar arasında bir ayrıma gider. Verdiği örneklerden de anlaşıldığı gibi hem dışsal geçerliliği hem de içsel geçerliliği olanları formel sonuçlar olarak değerlendirmiştir. Maddi sonuçlarda ise, ilk cümlenin, sonuç içsel ya da dışsal ilk cümlenin içeriği ve sonucun içeriği arasındaki herhangi bir bağlantıya dayanmadığında doğru olmasının imkânsızlığı üzerine kurulmuştur. Ya ilk cümlenin gerekli olarak yanlış olmasından ya da sonucun gerekli olarak doğru olmasından kaynaklanır. O halde "Eğer bir insan kötüyse, Tanrı yoktur" ve "Eğer bir kişi koşuyorsa, Tanrı vardır" cümlelerinin ikisi de geçerli maddi sonuçlardır (*OPh.* III. 3. 1).

Bunlardan ilki genel bir kural olan "Peşinden gelen her ne ise imkânsız olan odur" şeklindeki genel kuralın bir örneği, ikincisi ise "Gerekli olan her şeyin peşinden gelir" ifadesinin örneğidir. Ockham oldukça fazla türde olan bu çıkarımlara uygulanabilecek kurallar dizisi geliştirmiştir. Bu dizide aşağıdaki altı kural yer almaktadır:

1. Yanlış olan doğru olanın peşinden gelmez.
2. Doğru olan yanlış olanın peşinden gelebilir.

3. Sonucun peşinden gelen her neyse öncülün de peşinden gelir.
4. Öncül içinde ne yer alıyorsa sonuç içinde de yer alır.
5. Olası olan gerekli olanın peşinden gelmez.
6. İmkânsız olan mümkün olanın peşinden gelmez.

Ockham'ın kurallarının çoğu kendinden önce gelen filozofların fikirlerinden türemiştir fakat onları sistematik bir hale getiren ve sonraki mantıkçılar tarafından da kabul edilmesini sağlayan kişi Ockham'dır.

Walter Burley ve John Wyclif

Walter Burley, *The Pure Art of Logic* adlı eserinde sonuçlar teorisine büyük yer ayırmış ve Aristoteles'in kıyas teorisine ise az da olsa yer vermiştir. Çıkarımların geniş çeşitliliği "hipotetik/varsayımsal sonuçlar" şeması ile açıklanmıştır. Bu tarz çıkarımların öncülleri yalnızca ("Eğer...o halde") gibi şart cümlelerinin yanı sıra ("ve" ya da "veya") gibi bağlaşık ya da bağlaşık olmayan cümleleri ve ("Yalnızca Peter koşuyor" ve "Peter hariç herkes koşuyor") gibi kapsayıcı ya da dışlayıcı cümleler de içermektedir. Önemli bir sınıf da Burley'in Oxford Cebircilerinden meslektaşları olan kişiler tarafından da çalışılmış "A, *W* ile başlar" ve "A, *W* ile biter" cümleleridir.

Burley, Ockham'ın farklı sonuç türleri arasındaki ayrımını da kabul eder ve buna kendi ayrımlarını da ekler. Tüm bunları yaparak, Ockham tarafından başlatılmış olan işi en iyi şekilde devam ettirmek istemiştir. Fakat sonuçlar teorisinden, daha eski bir konu olan terimlerin özelliklerine dönersek bütün resim değişmektedir. Burley, Ockham'ın mantığını yerleştirdiği nominalizmi reddederek niteleme ve varsayma teorilerini kendi geleneksel realist formuna yakın bir yaklaşımla yeniden ele alır.

Öncelikle Ockham'ın, bir ismin, kapsamına giren bütün nesneleri nitelediğine dair görüşünü reddeder.

> "İnsan" isminin bir ilk nitelemesi ve onun ilk nitelemesi Sokrates ya da Platon değildir. Eğer böyle olsaydı, kişinin kelimeyi duyması ve onun neyi nitelediğini bilmesi Sokrates'e dair kesin ve uzak bir düşünceye yol açardı ve bu da yanlıştır. Bu yüzden "insan" ismi ilk nitelemesi olarak bir tekilliğe sahip değildir. O halde bu ismin ilk

> nitelemesi ortak bir şeydir ve bu ortak şey de türlerdir. Ortak olan şey ister ruhun dışında olsun, isterse de ruh içinde bir kavram olsun, bu noktada hiçbir farklılık yaratmamaktadır. (*PAL*. 7)

İlk "niteleme" olayını bu şekilde tanımlayan Burley basit varsayımın geleneksel tanımını da yenilemiştir: Bir terim nitelediği şeyi simgeler. Alıntı yapılan paragrafın son cümlesi Ockham'ın basit varsayım tanımı ile pratikte benzerlik taşıdığını göstermektedir. Ockham'ın tanımı da basit varsayımın akıldaki bir kavramı simgelediği şeklindedir.

Burley geleneksel varsayım teorisini savunmakla kalmamış onu geliştirmiştir de. Kendisinden önce Ockham'ın da yaptığı gibi, İspanyol Peter ya da William Sherwood'un listelediği gibi kişisel varsayım türleriyle bezeli olmayan iyi kurulmuş cümleler tanımlamıştır. Bunlardan biri de "Herkes kendisini sever" cümlesidir.

Şimdiye kadar yapılmış sınıflandırmalar bu cümlenin "Sokrates, Sokrates'i sever" cümlesini içerip içermediğini söylememektedir. Burley böyle bir cümlede "kendisi" kelimesinin kişisel varsayımın özel bir türü olduğunu karışık ve dağıtıcı bir varsayım olduğunu söyleyerek buna yeni ve karmaşık bir teknik ad verir. Geleneksel araçlarla hatalı yaklaşılan bir diğer cümle de "Sana bir at sözü verildi" cümlesidir. Belli bir atın mı ya da eski bir atın mı verileceği belli olmadığından bu ayrımı yapmak oldukça zordur. Walter bir kez daha "at" kelimesine atfetmek için yeni bir varsayım yöntemi geliştirmiştir.

Ockham'ın nominalizmini eleştirmede Burley, kısa sürede *Tractatus de universalibus* [Tümeller Üzerine İnceleme] adlı incelemesiyle realizmin güçlü bir savunmasını yapan John Wycliff tarafından geride bırakılmıştır. Wycliff'e göre tümelleri anlamanın yolu yüklemin doğasını anlamaktan geçmektedir. İfadenin en açık formu öznenin ve yüklem edilenin dilbilimsel terimler, yani kelime türlerinden biri olmalarıdır. Bu yüklemin en çok tartışılan formlarından biridir ve modern yazarlar bundan başka bir form olmadığını düşünürler. Aslında Wycliff bunun farklı bir yüklem türü olan ve "ortak birçok şey tarafından paylaşılan ya da hakkında söylenen" gerçek yüklem üzerine şekillendiğini söylemektedir (*U* 1. 35).

Gerçek yüklem "Banquo yaşıyor" cümlesindeki "Banquo" ve "yaşıyor" yüklemleri arasındaki ilişki gibi terimler arası bir ilişki değil gerçeklikler

(Banquo gibi) ve "yaşıyor" kelimesine dünyada karşılık gelen hangi kelimeyse onun arasındaki ilişki gibidir. Fakat "yaşıyor" kelimesine denk olan ekstra-aklî varlık nedir? Daha doğrusu dünyada yüklemlere karşılık gelebilecek herhangi bir şey var mıdır? Wycliff'in son soruya verdiği cevap böyle bir şey olmadığında gerçek ve doğru cümleler arasında hiçbir fark kalmayacağı yönündedir. İlk soruya verdiği cevap ise onun tümeller teorisi ile açıklanır.

Realizme getirdiği açıklama oldukça basittir. Tarafsız gerçeğe inanan herkes gerçek tümellere de inancını beyan etmiş sayılır. A kişisinin, bir başka birey olan B kişisine benzediğinin düşünüldüğünü varsayalım. A kişisinin B'ye benzemesinde bir C yönü de olmalıdır. Fakat A'nın B'ye C yönünden benzediğini görmek A'nın ve B'nin C özelliğini görmekle aynı şeydir ve C yönü, hem A hem de B için geçerli olan tümel bir ortak noktadır. Bu yüzden benzerlikle ilgili yargıya varan herkes otomatik olarak tümelin de ne olduğunu bilmektedir.

Tümellere örnek olarak *köpek* türleri ve *hayvan* familyasının/cinsinin verildiğini göz önüne alalım. Bir realist familyayı basit bir şekilde türler içinde farklı olan birçok şeyin bir araya gelerek ifade edilmesi şeklinde tanımlayabilir. Bir nominalist ise dolambaçlı yollarda kaybolmamak için kendini tuzaktan kurtarmak zorundadır: "Familya, özellikle uzak olan şeyleri niteleyen birçok terimin ya da kendisi veya benzeri ifade edilebilir olan bir terimdir". Bunun gerçekten ifade edilebilen önemli bir terim olduğunu söyleyemez ya da etrafta sözel bir ifadede bulunacak kimse olmayabilir. Belli bir terimin (herhangi bir sesin, görüntünün ya da kâğıt üzerindeki izin) ifade edilebilir olduğunu söyleyemez. Bu yüzden benzerler konusunu açmak ve aynı türden farklı işaretler kullanmak zorundadır. Terimin, türler arasında farklılık gösteren diğer terimlerle ifade edildiğini de söyleyemez. "Köpek" *kelimesi* tür olarak "kedi" *kelimesinden* farklı değildir ve her ikisi de isimdir. Bu yüzden nominalist terimlerin özellikle farklılaşan bölümlerini nitelediğini söylemek zorundadır. Fakat bunu yaparak yine kendi oyununu açığa çıkarmaktadır. Tamamen işaretlere ait olan değil de nitelenen şeyler tarafından belli ayrımlar yapmaktadır. Bu yüzden nominalist bir kişinin bu anlamsız sözleri ona pek bir fayda sağlamamaktadır.

Wyclif'in eleştirileri doğrudan, Ockham'dan daha radikal olan nominalistlere yöneltilmiştir. Ockham'ın sisteminde "isimler" kâğıt üzerindeki

izler ya da söylenen sözler değildir. Aklî bir dil içindeki terimlerdir. Fakat Wyclif'in saldırısı Ockham'ı en zayıf noktasından yani hayali Aklî Dil ve gerçek dünyadaki gerçek işaretler arasındaki ilişkiyi açıklayamama konusundan vurur. Ockham da Latince dilbilgisinin özelliklerini açıklarken Aklî bir benzer yarattığının farkında olabilir fakat Aklî olanın açıklayıcı bir gücü olduğunu düşünmenin tek sebebi işlemlerinin aklın manevi kısmında gerçekleşmesidir. Wyclif konuşmayı, ete kemiğe bürünen sesler ve kalem ile mürekkep izlerine getirmeye zorlayarak, Wittgenstein'ın gizli olan saçmalığı açık bir saçmalık haline getirme şeklindeki felsefî metodunu uygulamıştır.

Louvain'de Üç-Değerli Mantık

Ortaçağda mantık ile ilgili gelişmelerin sonuncusu da üç değerli mantık fikrinin ortaya atılmasıdır. Doğru ve yanlış arasında üçüncü bir değer bulunma olasılığı Aristoteles'in deniz savaşını değerlendirdiği tartışmalarının[12] birçoğunda da kendisine yer bulmuştur. Fakat bir konudan ortaya çıkan bir olay, tüm Avrupa'ya yansıyan bir çatışma olarak ortaya çıkmıştır.

1465 yılında yeni kurulmuş olan Louvain Üniversitesi Sanat Fakültesinin bir üyesi olan Peter de Rivo'ya öğrencileri "İsa Aziz Peter'a "Beni üç kez inkâr ettin" dedikten sonra Peter'ın hâlâ İsa'yı reddetme gücü var mıdır? şeklinde bir soru yöneltmişlerdir. Peter de Rivo da bu soruya "Evet böyle bir gücü vardır fakat İsa'nın o anda söylediklerinin doğru olduğunu kabul etmek ile aynı anlama gelmez" şeklinde cevap vermiştir. Bunu yerine, bu türden iddiaların ne doğru ne de yanlış olduğunu kabul etmek yerine nötr bir üçüncü hakiki-değere sahip olmalıyız.

Teoloji fakültesi bu görüşe sert bir tepki vermiştir. Onlara göre kutsal kitaplar tekil olaylarla, ya da daha açık bir ifadeyle kehanetlerle ilgili gelecek zaman önermeleriyle doludur. Söylendiği zaman zaten gerçekleşmişse ve peygamberler de yalancı değilse bunların daha sonraki bir tarihte gerçekleşeceğini söylemenin bir anlamı yoktur. Peter buna, üçüncü değerin olma olasılığını reddeden herkes determinizm sapkınlığına bulaşmıştır şeklinde cevap verir. Louvain'deki üniversite yetkilileri de onu doğrular.

---

12 Aristoteles'in *Peri Hermeneias* (Yorum Üzerine) eserinin 9. Bölümünde tartıştığı meşhur örnek. (*yhn.*)

Teologlar Roma'daki arkadaşlarından tavsiye isterler. Fransiskan mantıkçılarından olan Francesco della Rovere, üç değerli mantık sistemindeki mantıklı ilişkileri açığa çıkarmaya çalışmıştır. Doğru bir önermenin karşıtı aslında yeterli bir şekilde yanlış bir önerme olarak değerlendirilir fakat nötr bir önermenin karşıtı yanlış değil yine nötrdür. Buna rağmen, dini öğretilerin gelecek zamanlı maddelerini reddedenler, eğer yalan söylüyorlarsa adil bir şekilde kâfir olarak cezalandırılabilirler. Bu yüzden karşı çıktıkları önerme nötrlük değil doğruluk olmalıdır.

Görüşlerini bu tavsiye ile sağlamlaştıran teologlar Vatikan'a şu bildiride bulunmuşlardır:

> Gelecek ile ilgili önermelerin gerçek olabilmesi için, söylenenlerin o durum olması yeterli değildir. Önlenemez şekilde o durum olmalıdır. Bu iki şeyden yalnızca birini söyleyebiliriz: Ya inanç öğretilerinde gelecek zaman ile ilgili şimdilik ya da gerçek bir doğru yoktur. Ya da orada söylenenler ilahi gücün bile önleyemeyeceği şeylerdir.

Bu bildiri 1474 yılında Papa tarafından kınanmıştır.

Üç-değerli mantık, yirminci yüzyıla ulaşana kadar mantıkçılar tarafından ciddi bir şekilde incelenmemiştir. Fakat bunun ne kadar imkânsız olduğunu gösteren durum, felsefe tarihinde Ortaçağ ve Rönesans arasına kesin bir çizgi çekmektedir. Fazlasıyla skolastik olan bu tartışmaya dâhil olan mantıkçı 1474 yılında kınamayı bildiren Sistine Şapeline de adını veren Papa IV. Sixtus'dan farksız değildir.

4.

Bilgi

Augustinus'un Şüphecilik, İnanç ve Bilgi Üzerine Düşünceleri

Hristiyanlığa geçişinden önceki dönemde Augustinus, Cicero'nun da etkisiyle Yeni Akademi'de geliştirilen şüpheci savlara ilgi duymuştur. Cassiciacum'da yazdığı ilk felsefi inceleme, ulaşılacak olan bilginin birçok türü olduğunu savunduğu *Akademisyenlere Karşı* [Contra Academicos] adlı eseridir. "Bir şey ya p şeklindedir ya da değildir" gibi bir örnekle açıklanabilecek olan üçüncünün olmazlığı ilkesi gibi mantıksal gerçekleri biliyoruz (*CA* 3. 10. 23). Anlık görüntüler hakkındaki gerçekleri de biliyoruz. Şüpheci biri, "Bu nesnenin beyaz olduğunu, bu sesin kulağa güzel geldiğini, bu kokunun hoş olduğunu, bu yiyeceğinin tadının güzel geldiğini ve havanın soğuk olduğunu" söyleyen bir kişinin görüşlerini çürütemez(*CA* 3. 11. 26). Bu türden görüşler yanlışlanamaz. Fakat düz bir kürek, su içinde eğik göründüğünde, duyularımız da bizi yanıltmaz mı? Burada herhangi bir hile yoktur, çünkü suyun içindeki kürek düz olarak görünseydi, bu sefer de gözlerim beni yanıltmış olurdu. Fakat suyun içinde eğik gibi görünen kürek, onun eğik olduğu konusunda bir yargıya varmamla aynı şey değildir.

Mantıksal doğrular ve deneyimin doğrudan sonuçları arasında bir yerlerde birçok önerme mevcuttur ve Augustinus da hayatı boyunca bu tür önermelerin sınıflandırılması ve değerlendirilmesi ile uğraşmıştır. *Baba,*

Oğul ve Kutsal Ruh adlı son zamanlarında yazdığı eserinde, kesinliğin olasılığı konusunu güçlü bir şekilde savunur. Bu eserde, tartışmayı açmak adına, küreği eğik olarak gördüğümüzde ya da kılavuzlar, kente ait yapıları sürekli hareket halinde algıladığında duyuların yanıltıcı olabileceğini kabul etmeye hazırdır. Fakat "Yaşıyorum" dediğimde yanılgıya düşmüş olamam çünkü bu, duyuların değil aklın bir çıkarımıdır. "Belki de rüya görüyorsundur." Fakat uykuda bile olsam, hala yaşıyorum. "Belki de delirmişsindir." Delirmiş bile olsam, yine de yaşıyorum. Dahası, eğer yaşadığımın farkındaysam, yaşadığımı bildiğimin farkındayım ve bu çıkarım sonsuza kadar devam edebilir. Şüpheciler, duyular aracılığıyla aklın algıladığı konular hakkında söz söyleyebilirler fakat duyular olmadan aklın algıladığı şeyler konusunda karşıt görüş geliştiremezler. "Yaşadığımı biliyorum" önermesi de ikinci kategoriye girmektedir (*DT* 15. 12. 21).

Descartes'ı okumuş kişiler, bu noktada İkinci Meditasyon'u hatırlamaktan kendilerini alamazlar ve "Düşünüyorum, öyleyse varım" benzeri savlar, aslında Augustinus'un birçok çalışmasında da yer almaktadır. Örneğin, *Tanrı Şehri* adlı eserde Augustinus, "Siz hatalı olamaz mısınız?" şeklindeki akademik sorgulamaya "Eğer hatalıysam, bu var olduğumu gösterir" şeklinde cevap vermiştir. Var olmayan bir şey hatalı da olamaz; bu yüzden eğer hatalıysam, bu var olduğumu gösterir (*DCD* IX. 26). Her birimiz kendi var oluşumuzun yanı sıra, kendimizle alakalı diğer gerçekleri de biliriz. "Mutlu olmak istiyorum" ifadesi "Hataya düşmek istemiyorum" ifadesi gibi benim bildiğim bir şeydir.

Fakat olgun Augustinus, Kartezyen kesinliklerinin yanı sıra bir çok önermenin gerçekliğini de kabul eder. Duyularımızla algıladığımız şeylerin gerçekliğinden şüphe etmemeliyiz.

Bu algılamalar sayesinde cennet, yaşadığımız dünya ve onların içerikleri hakkında bilgi sahibi oluruz. Bilgilerimizin büyük kısmı, örneğin okyanusların ve uzak diyarların varlığı, tarih boyunca yaşamış kahramanlar ve doğum yerimiz ile ebeveyn olmak gibi unsurların kanıtlarından türemiştir (*DUC* 12. 26). Yaşamı boyunca Augustinus matematiksel gerçeklere büyük önem vermiş ve bunları "gerçeğin içe dönük kuralları" olarak nitelendirmiştir. Hiç kimse yedi ve üç rakamı bir araya gelince on etmelidir demez, biz bunun on ettiğini zaten biliriz (*DLA* 2. 12. 34).

Öyleyse matematik bilgisine ve etrafımızı saran varlıkların gerçek doğasının bilgisine nasıl ulaşırız? *İtiraflar* adlı eserinde Augustinus, nesnelerin özüne ait bilgilerin duyular aracılığıyla gelemeyeceğini vurgulamaktadır.

> Gözlerim, "eğer onlar renkliyse, bunu sana biz söyleriz" demektedir. Kulaklarım, "eğer ses çıkarırlarsa, bunu sana iletiriz" demektedir. Burnum, "eğer kokuları varsa, bunu benim aracılığımla algılayabilirsin" demektedir. Ağzım, "eğer hiçbir tatları yoksa, bana sorma" demektedir. Dokunma duyum "eğer cisim halinde değillerse, benim de bununla bir ilgim yoktur ve sana hiçbir şey söyleyemem" demektedir. Aynı durum, sayıların aritmetiği için de geçerlidir. Hiçbir renkleri ve kokuları yoktur, ses çıkarmazlar, tatları yoktur ve dokunulamazlar. Geometrik çizgi, bir örümceğin ağlarından daha ince şekilde çizilmiş olsa bile bir mimarın eskizlerindeki çizgiden çok daha farklıdır. Yine de zihnimde yalın sayıların ve geometrik çizgilerin fikirleri vardır. Peki, bunlar nereden gelmiştir? (*Conf* X. 11. 17-19)

Platon, Menon adlı eserinde geometri bilgimizin başlangıçtan daha önceki bir yaşama dayandırılabileceğini göstermeye çalışmıştır: geometriyi öğrenmek gibi görünen şey aslında her zaman biliyor olduğumuz gömülü anıların hatırlanmasıdır şeklinde bir yorumda bulunur. Augustinus, hayatının ilk dönemlerinde bu açıklamadan oldukça etkilenmiştir fakat olgunluk dönemi yazılarında, ruhun bedenin oluşumundan daha önce de var olması fikrinden uzaklaşmıştır. Böylesi bir önceki hayat olsa bile, Baba-Oğul-Kutsal Ruh Üzerine adlı eserinde belirttiği gibi bu durumun geometri öğrenimini açıklamadığını çünkü önceki hayatlarımızda her birimizin birer geometrik çizgi olduğunu var sayamayacağımızı savunur.

> Entelektüel zihnin doğası öyle şekil alır ki, doğal sırası gereği bağlı olduğu anlaşılabilir gerçekleri, tıpkı etrafımızda olan biteni gören gözlerimiz gibi kendine özgü bir manevi ışık aracılığıyla görür fikrine inanma eğilimi taşırız. (*DT* 12. 15. 24)

Augustinus'un burada "anlaşılabilir gerçekler" olarak geçen ifadesi başka kaynaklarda "manevi ve ölümsüz nedenler" olarak geçmektedir. Bahsi geçen bu gerçekler değişmez bir formdadır ve insan zihninden üstündür. Buna rağmen bir şekilde zihin ile bağlantılıdır çünkü diğer türlü olsaydı, bunları, cismi nesneleri belirleyen standartlar olarak uygulayamazdık (*DT* 12. 2. 2).

Bu şekilde bir uygulamaya örnek olarak belli bir araba tekerleğini ele alalım. Eğer Pitagoras'ın bir alanı ölçme teorisini uygularsak, araba tekerleği mükemmel bir yuvarlak değildir. Fakat bu şekilde sadece geometrik ve aritmetik standartları uygulamayız. Bunlara güzelliğin entelektüel ilkeleri de dâhildir. Augustinus bu noktada, Carthage'da gördüğü kubbe şeklinde bir kemeri hatırlamaktadır. Bu kemerin estetik açıdan haz verici olduğu şeklindeki yorumu, kendisinin anlattığı şekilde, mantıklı aklın gözü sayesinde algıladığı ölümsüz gerçek formuna dayalı olarak ortaya çıkmaktadır (*DT* 9. 6. 11).

Augustinus'un "açıklanabilir gerçekleri" Platonn'un İdealarıyla açıkça benzerlik göstermektedir. Menon'da bahsi geçen görüşleri reddeden Augustinus hem ölümsüz standartların varlığı hem de bu standartlara insan erişiminin doğası konularında Platon ile fikir ayrılığına düşmektedir. Plotinus gibi Neo Platonik düşünürlerin izinden giderek, İdeaları ilahi aklın dünyası içinde ele almıştır.

Augustinus'un Platon'u Hristiyanlaştırma çabaları en belirgin olarak De Ideis adlı tezinde görülür ve bu tez, *Seksen Üç Farklı Soru* eserindeki 46 soruyu oluşturmaktadır. İdealar için önerdiği üç Latince terim vardır: "formae", "species" ve "rationes". İdeaların, onları yaratan kişinin zihni dışında hiçbir yerde var olmadıkları düşünülür. Eğer yaratılış zekânın ürettiği bir süreç ise, ölümsüz nedenlerle de ilişki içinde olmalıdır. Fakat Tanrı'nın, dünyayı İdealar ile uyumlu olarak yaratırken kendi dışında başka hiçbir şeyi düşünmemiş olması fikri tamamen dini inanca aykırıdır.

Bu yüzden kendine özgü, ölümsüz ve değişmeyen İdealar'ın yeri, Tanrı'nın kendine özgü, ölümsüz ve değişmeyen Aklındadır. "İdealar arketipik formda ve sabittir. Ayrıca nesnelerin değişmeyen özlerini ifade ederler. İdealar yaratılmamışlardır fakat ilahi akıl içerisinde ölümsüz ve değişmeyen bir varlık gösterirler" (*83Q* 46. 2).

Augustinus'un İlahi Aydınlanma Üzerine Görüşleri

İnsanlar, Platon'un düşündüğü gibi kendi fikirlerine hatırlama yoluyla ya da Aristoteles'in dediği gibi soyutlama yoluyla değil de ilahi bir aydınlanma aracılığıyla ulaşırlar. "Manevi ışıkla Tanrı tarafından aydınlatılmış bir ruh, vücudun sahip olduğu cismani gözlerle değil de uslamlamaları

sayesinde en yüce mutluluğu oluşturan ve mükemmelin en tepe noktası olan akıl aracılığıyla görür (*83Q* 46, end).

Augustinus'un aydınlanma teorisiyle alakalı birçok şey yazılmıştır. Aydınlanma tüm bilgiler için geçerli midir yoksa önceden sahip olduğumuz mantık ve matematik bilgisi için mi geçerlidir? Eğer İdealar ilahi aklın içeriğine dahilse, sonlu bir akıl Tanrı'yı görmeden nasıl bunlarla iletişime geçebilir? Bu bağlamda temel geometriyi anlamak için gerekli olan Tanrı görüşünü cennetle kutsanmışların özel ve son ayrıcalığı olan görüşten nasıl ayırt edebiliriz?

Benim görüşüme göre bu türden tartışmalar verimli değildir. Augustinus'un, kendisinin izinden giden Ortaçağ filozoflarının daha sonraları geliştirdiği gibi önceden tasarlanmış bir aydınlanma teorisi yoktur. Burada basitçe bir metafor kullanmaktadır fakat metafor olarak bile tutarlı ve sistematik bir düzenden söz edemeyiz.

Fiziksel işlemler açısından entelektüel işlemin temsili, insanların kullandığı dillerin doğal ve evrensel bir özelliğidir. İngilizce'de bir kavramı idrak etmekten bahsederiz, ya da "kulağa doğru gelmek" ve "balık gibi kokmak" deyimleri kullanırız.

Fakat bütün fiziksel duyularımızın içinden görüyü ele alırsak, bunun aklın eyleme geçmesi ile en çok karşılaştırılan unsur olduğunu görürüz. Herhangi bir tartışma ya da ikna durumu yaşanmadan belli bir önerme konusunda anlaşmaya vardığımız zaman bunun doğru olduğunu gördüğümüzü söyleyebiliriz. Aynı metaforu kullanarak, sezgisel bilgiden de bahsedebiliriz. Augustinus bu türden bir akli görüden ya da mantığın gözünden oldukça doğal bir şekilde bahsetmektedir.

Buna rağmen aydınlanma hakkında konuşmak, bu doğal metafora fazladan bir özellik yüklemektedir. Bir şeyi anladığımız zaman, tıpkı renkleri görmemiz için ışığın bizim görüşümüze aracı olması gibi bizim de anlamamızı sağlayan bir aracı olduğuna dair bir ima vardır. Bu da aracının başlangıç noktasını oluşturan bir kaynağın olduğunu, aynı şekilde güneşin ve daha küçük ışık kaynaklarının da bizim görmemizi sağlayan ışığın başlangıç noktaları olduğunu ima etmektedir. Aynı şekilde ışıkla açığa çıktığı gibi karanlık aracılığıyla da saklanabilen görüş cisimleri olduğunu da ima etmektedir.

Augustinus'un aydınlanma yorumunu, metafor içerisinde yer alan unsurların tutarlı bir dizi halinde yer alan benzerlerini sağlayan bir yöntem ile tam anlamıyla açığa çıkarmak zordur. En açık unsur, elbette ki güneşin görünür ışığın kaynağı olduğu gibi, Tanrı'nın da entelektüel aydınlanmanın kaynağı olduğu görüşüdür. Bu ilahi aydınlanmanın insanların Platoncu arketiplere uygun olan fikirlere nasıl sahip olduğumuzu açıklayacağı düşünülmüştür. Fakat İdealar aydınlanması gereken karanlık varlıklar değillerdir. Onların var olan en aydınlık varlık olma özelliğine sahip oldukları düşünülür. İdealar gibi varlıkların var olduğunu kabul edersek, neden onlara ulaşmak için bir aracıya ihtiyaç duyarız? Neden Descartes'ın da daha sonra söyleyeceği gibi Tanrı'nın akıllarımızı yaratırken İdeaların benzerlerini de zihinlerimizde yarattığını söylemiyoruz?

Augustinus'un önerilerini değerlendirirken, bir an ışığın fiziği ile ilgili bildiklerimizi ya da bildiğimizi sandıklarımızı unutalım ve sadece gerçek anlamda aydınlanmanın sıradan ve onun bildiği kadar bizim de gayet iyi bildiğimiz gerçeklerini ve doğrularını göz önünde bulunduralım. Işık görülmek istenen nesnenin üzerine vurduğu zaman o nesneyi görmemizi sağlar. Güneşin saçtığı ışık bir yana, doğrudan gözlerimize yansıyan ışık görüşümüzü engellemekten başka bir şey yapamaz. Buna rağmen, Augustinus tarafından temsil edilen ilahi aydınlanma akli görüşün algıladığı nesneleri değil de mantığımızın gördüğünü aydınlatır. Akli sorgulama, bu metaforun da temsil ettiği gibi, farların ön camları aydınlatamayacak şekilde ters döndüğü bir arabada gece yolculuğu yapmak kadar umutsuz ve gereksiz görünmektedir.

Aydınlanmanın dili aynı zamanda sonraki Hristiyan filozoflar için oldukça önemli olan inanç ve mantık arasındaki ayrımın karmaşıklığına katılmaktadır. Yaşadığımız hayat boyunca yardımsız doğal bir mantık vasıtasıyla aydınlanma ve doğaüstü lütfa cevap olarak, Tanrı ile ilgili neler bilinebileceği ve onunla ilgili nelere inanılabileceği arasındaki ayırımı yapmak artık alışılmış bir hal almıştı. Augustinus'a göre aydınlanma yaratılıştan tamamen farklı bir oluşum olarak ortaya çıkmaktadır ve bu da onu doğal olmaktan çok doğaüstü bir konuma getirmektedir. Bir diğer taraftan, aydınlanma Baba-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesi gibi gizemleri ve günlük deneyimlerin en temel gerçeklerini, aklın algılayabileceği hale sokma konusunda da oldukça gereklidir.

Augustinus'un inanç (*niyet*) konusunda söyleyeceği çok fazla şey vardır fakat bu kelimeyi, açığa çıkmış Tanrı kelimesinin temel alındığı bir önermeye inanma anlamına gelen teknik manasıyla sınırlamaktan kaçınmaktadır. Bir noktada da, inanç tanımını "rıza ile düşünme" şeklinde de yapmaktadır (*DPS* 2.5). Bu tanım artık klasikleşmiştir fakat iki yönden yetersiz görünmektedir. Birinci olarak, dini olsun ya da olmasın, herhangi bir konuda inanç geliştirmek istediğimiz her an rıza ile düşünmeye başlarız. İkinci olarak da, Augustinus'un kendisinin de belirttiği gibi, onlar hakkında düşünmüyor olsak bile her an inandığımız birçok şey bulunmaktadır. Bir düşünce, bir başka ifadeyle düşünüş (*cogitatio*), zihinsel hayatımızda tarihi saptanabilir bir olaydır. İnanç ise (inancın özel bir türü olan dini inanç da dahil olmak üzere) tamamen farklı bir olaydır, bir hadiseden çok eğilimdir.

Augustinus inanç konusunda konuşurken, bilgi ile ilgili durumunu açımlamaktan çok karşılıksız bir erdem olarak doğasına, Pauline'in inanç, umut ve iyilik üçlemesinin bir ayağı olduğuna ve içimize inanç tohumlarını Tanrı'nın ektiğine vurgu yapmaktadır. İnancın rolünü en etkili şekilde açımlarken de kullandığı dilde yine bir ışık metaforu belirir, fakat bu metafor ebedi gerçeklere dair bilgimizi açıkladığı türle tamamen zıttır. Bu yüzden, *Tanrı Devleti* adlı eserinde de belirttiği gibi, "Mantık ve anlamlamanın doğal barınağı olan insan aklı, kronik kötülüğün karanlık etkisi ile zayıflamıştır. Değişmeyen ışığı kucaklamak ve ondan keyif almak bir yana, ona dayanamayacak kadar da zayıftır. Böylesi bir mutluluğa sahip olabilmek için günlük iyileştirme ve yenileme mekanizmasına ihtiyaç duyar. İnanç ile temizlenmiş olarak öne sürülmelidir" (*DCD* IX. 2).

Bonaventura'nın Aydınlanma ile ilgili Görüşleri

İnancın mantık ile olan ilişkisi, Ortaçağ sonlarına doğru, Augustinus'dan sonra gelen filozofların bilgi teorilerinde temel bir yer edinmiştir. Augustinus gibi Aziz Bonaventura da Platon'un felsefesini Aristoteles'inkine tercih etmiştir fakat Platon'dan sonra gelen büyük filozoflar Cicero ve Plotinus gibi filozoflar bile insan mutluluğunun gerçek doğası ile ilgili büyük bir yanılgı içindedirler. İnanç olmadan, hiç kimse kutsal üçlemenin gizemini ya da ölümden sonra kişiyi bekleyen doğaüstü kaderi anlayamaz (*I Sent.* 3. 4). Bonaventura için ise, kişi ne kadar yetenekli bir filozof olsa

da saf bir cahiliyetten daha da kötü bir konuma gelmiştir, yani bilinmesi gereken en önemli şeyler ile ilgili pozitif bir hata içindedir. “Felsefi bilim diğer bilimlere giden yoldur fakat burada durmak isteyen kişi, karanlığa düşmeye mahkûmdur” (*De Donis*, 3. 12).

İnancın zarafetiyle aydınlanmış olan Hristiyan bir filozof, kurtarıcı gerçek ile ilgili bildiklerini genişletmek isterse diğer filozofların argümanlarından yeterince faydalanabilir. Bonaventura’nın kendisi de Tanrı’nın varlığına dair çeşitli kanıtlar öne sürmektedir. Ona göre, kusurlu bir varlık, kusursuz bir varlığa işaret eder ve bağımlı bir varlık da bağımsız bir varlığa işaret eder. Aynı şekilde hareketli varlık hareketsiz olana işaret eder ve bu böylece sürüp gider. Onun yorumuna göre tüm bu kanıtlar, Platoncu bir bakışla, insan aklına doğal olarak yerleştirilmiş olan Tanrı’nın varlığına dair bilginin tam bir bilinç halinde katıksız bir uyarıcı olarak yer almaktadır (*Itin*., c.1).

Anselm’in ontolojik savlarına kendi bakış açısını katarak geliştirdiği görüşlerinde, akıllarımızda hâlihazırda bulunan şeylerin yansımaları bile tek başına Tanrı’nın varlığına dair kesin bir farkındalık geliştirmek için yeterlidir[1]. Mutluluk için arzular üzerindeki yansıma her insanda mevcuttur ve bize Tanrı’nın kendisi olan yüce bir İyi olmadan bu arzuların yerine getirilemeyeceğini göstermektedir (*De Myst. Trin*. 1. 17, *conclusio*).

Bonaventura için ise, Tanrı ile ilgili doğuştan gelen bilgi özel bir duruma sahiptir. Genel olarak fikirlerimizin doğuştan geldiğine inanmamaktadır ve Aristoteles’in dediği gibi zihinlerimizin ilk başta boş bir levha (tabula rasa) olduğu görüşüne katılmaktadır ve ona göre, en genel düşünsel ilkeler bile duyu deneyimi sonrasında açığa çıkmaktadır (*II Sent*. 24. 1. 2. 4). Tanrı fikri, diğer fikirlerden ayrı olarak doğuştan gelmektedir çünkü aklın kendisi Tanrı fikrinin bir resmi, Tanrı’nın özelliklerinin hafif de olsa görülebildiği bir aynadır. (*De Myst. Trin*. 1. 1). Doğuştan gelen Tanrı bilgisi ve düşünsel ilkelerin sonradan edinilen bilgisi arasında bir yerde erdem ile ilgili bilgilerimiz yer alır. Bu bilgiler yaratılıştan gelen bir fikir ya da duyulardan bir soyutlanma değildir fakat doğruyu yanlıştan ayırmayı sağlayan doğal bir potansiyel şeklindedir (I *Sent*. 17. 1).

Duyularla algılanabilen değişebilir ve yok olabilir nesnelerden elde edilen bilginin kendisi de şüpheye ve hataya tabidir. Durağan kesinlikle-

1 Bkz. Bölüm 9.

ri algılamak istiyorsak, değişmeyen gerçekliğin yani Tanrı'nın yardımına ihtiyaç duyarız. Tanrı'nın aklında olan İdealar, yani "sonsuz nedenler" bu hayatta bizim için görünür değildir fakat düşüncelerimiz üzerinde görünmez, rahat bir etkiye sahiplerdir. İşte bu da durağan özleri algılamamızı sağlayan ilahi aydınlanmadır ve de aynı zamanda dünyanın fani olduğu fenomenine dikkat çeker (*Itin*. 2. 9).

Aquinas'ın Kavram-Oluşum Üzerine Düşünceleri

Kendisinden önceki öncülerini takip eden Bonaventure, insan zihninin nasıl çalıştığını açıklamak için doğaüstü olaylara başvurur. Çağdaşı Aquinas ise bu yaklaşımı reddeder. Bunun aksine, zihnin işleyişini açıklamak için ışık metaforunu kullanmayı tercih eder. Araç olan zihin ışığı sağlar, bu da dünya üzerinde bulunan potansiyel olarak düşünülebilen nesneleri, zihnimizde gerçekten düşünülebilir nesneler haline çevirir. Fakat Aquinas, aracı olan zihnin insan oluşumu içinde doğal bir kuvvet olduğu, İbn Sina ve Averroes'in geleneksel olarak iddia ettiği gibi dışarıdan aklı yöneten doğaüstü bir varlık olmadığı konusunda ısrarcıdır.[2]

Summa Theologiae la 79. 3-4 adlı eserinde de bahsettiği gibi Aquinas, aracı zihnin insan ruhu içinde yer alan bir oluşum olduğuna büyük bir vurgu yapar. Emin olmak için, insan zekâsından daha üstün bir zekâ olduğunu, bunun da ilahi zekâ olduğunu, fakat insan düşünceleri için bu üstün zekâdan türeyen bir insan gücü olması gerektiğini ileri sürer. Aziz John'un da dediği gibi, Tanrı bu dünyaya gelen her bireyi aydınlatır fakat insan ruhuna karakteristik güçlerini veren şey evrensel bir nedendir (4 ad 1).

Aquinas, Bonaventure'nin İlk Bölüm'de yer alan 84. Soruya verdiği zihinsel ruhun "ölümsüz doğaları kapsamında" (*in rationibus aeternis*) maddi nesneleri de bilip bilmediği ile ilgili cevaptaki gibi teorilere karşı tavrını açıkça belirtmiştir. *Sed contra* adlı eserinde bize şu şekilde seslenir:

> Augustinus: Eğer söylediğin şeyin doğruluğunu her ikimiz de görüyorsak ve benim de söylediğim şeyin doğru olduğunu ikimiz de görüyorsak, bunu nerede görüyor oluruz? Ne senin içindeki ben, ne de benim içimdeki sen bunu görmemizi sağlar. Bunu sağlayan zi-

2 Bkz. Bölüm 7.

> hinlerimizin de ötesinde yer alan ve değiştirilmesi imkânsız olan gerçek içine yerleşmiş bizizdir (*Conf.* XIII. 25. 35). Fakat değiştirilmesi imkânsız olan gerçek ölümsüz doğa içerisinde yer alır. Böylece zihinsel ruh ölümsüz doğası içinde yer alan her şeyi bilmektedir.

Her zamanki incelikli tarzını konuşturan Aquinas, eserinin devamında ilahi aydınlanma doktrinini reddeder fakat bu reddediş Aziz Augustinus'u gereğinden fazla dozda eleştirmeyecek şekilde hazırlanmıştır.[3]

Aquinas'ın deneyci olmadığına dair hiçbir kuşku yoktur fakat buna rağmen, duyularla elde edilen deneyimin zihinsel düşünce için tek başına yeterli olduğu gerçeğini reddeder (*ST 1a* 84. 6c). Duyularımızla elde ettiğimiz deneyimlere ek olarak, aracı zihnin hareketine de ihtiyaç vardır. Eğer Aquinas deneyci bir filozof değilse, aynı zamanda aydınlanmacı da değildir. Aracı zihnin kendisi zihinsel bilginin edinimi için yeterli değildir. "Eğer maddi nesnelerin bilgisine sahip olmak istiyorsak, içimizde bulunan zihinsel ışığın yanı sıra, dış nesnelerden elde edilen düşünülebilen türlere de ihtiyacımız vardır" (*ST 1a* 84. 6c). Bu dünyada, insan zihni maddi nesneleri anlamak için yer alan bir araçtır. Duyular olmadan hiçbir nesne bizim için görünür olmazdı, aracı zihin olmadan da hiçbir nesne hakkında düşünemezdik. Hayali olmayan düşünceler boştur; türleri olmayan hayaller de zihnin karanlığında kaybolmaya mahkumdur.

Aracı zihin, Aquinas'a göre doğaüstü niteliktedir ve insan doğasının bir parçasıdır. Öğretmenin doğasından (*ST 1a* 111. 1) bahsederken Aquinas şunları söyler: "Her insanın içinde bilgi ilkesi yer almaktadır, buna da aracı zihnin ışığı adı verilmektedir ve bu ışık başlangıçtan beri tüm bilimler içinde evrensel kesin ilkeler dâhilinde yer almıştır." Aquinas aracı zihnin rolünü, tıp dünyasında bedensel doğamıza öğrettiğimiz rollerle kıyaslar. Doktorun sanatı doğayı taklit eder çünkü doktor ateşini ölçerek, sindirimi sağlayarak ya da zehirli maddeyi vücudundan çıkararak bir hastayı iyileştirmeye çalışır. Bir öğrenci öğrenme aşamasındayken, öğretmen ona yardımcı olarak zihninin doğal ışığını bularak ondan faydalanmasına yardımcı olur ve böylece bilginin bir sonraki aşamasına geçilir. Bu benzetme bize şunu anlatmaktadır: aracı zihnin hareketleri, sindirim sistemindeki

3 Daha fazlası için bkz. R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

hareketlerden daha doğaüstü değildir. Her ikisi de eşit derecede yaratıcı olan Tanrı'nın ürünüdür, fakat Tanrı'nın yarattığı bir şey olmak ona doğaüstü olma özelliğini veriyorsa, o zaman tüm dünya doğaüstüdür ve doğa ile doğaüstü kavramları arasındaki ayrım da anlamını kaybetmektedir.

Fakat aracı zihnin yaratıcısı olan Tanrı, diğer varlıkları yaratırken kullanmadığı özel bir iç görüye başvurmaz mı? Aquinas, *Summa contra Gentiles* 3.47 adlı eserinde, her yaratılmış varlıkta kendini gösteren Tanrı'nın benzerliği ve gerçeğin bilgisini algılayabilecek kapasitesinden dolayı zihnin özel benzerliğini birbirinden ayırma yoluna gider. Tüm insanların tartışmasız kabul edeceği bazı gerçekler vardır ve bunlar da teorik ve pratik muhakemenin ilk ilkeleridir. Bur gerçeklerin zihinde yer alan varlıkları sayesinde yine zihinlerimizde Tanrı'nın yansımasına ulaşabiliriz. Bur gerçekler doğuştan gelmez ya da deneyim ve seziler yoluyla kazanılmazlar. Doğuştan gelen şey, deneyim sayesinde bize örnekler sunulduğu zaman bunları fark edebilme yetisidir.

Aracı zihin özünde kavram-oluşum kapasitesidir ve kurguların da ötesinde iş görür. Duyular aracılığıyla deneyime dönüştürdüğümüz potansiyel olarak düşünülebilir verileri, gerçekten düşünülebilir türlere dönüştürür. Kavramların dönüşümü çelişmezlik ilkesi gibi belli başlı ilkelerin işe koşulmasını içerir: X kavramına hâkim olmak X olan ile X olmayan kavramları ayırt edebilme kabiliyetini de içerir. Bu bağlamda aracı zihnin bu ilkelerden haberdar olduğunu söyleyebiliriz. Fakat yine de, herhangi bir duyusal girdi olmadan tek başına böyle bir farkındalık, günlük hayatlarımızda zihnin temel görevi olan maddi nesnelerin özüne dair bilgileri edinmeye katkı sağlamaz.

Aracı zihnin kendisi, ilahi zihnin yaratılmamış ışığının yansıması ve aynası konumundadır. Aracı zihin, duyularla elde edilen deneyimden doğan kavramları şekillendirmede kendi ilkelerini işe koşar ve bu durum gerçekleştiğinde, Thomas'ın da vurguladığı gibi, daha fazla ilahi aydınlanmaya gerek yoktur.

Gerçeğin tamamen algılanması esnasında, insan zihni ilahi bir işleyişe ihtiyaç duyar. Fakat doğal olarak bilinen şeyler söz konusu olduğunda herhangi bir yeni ışığa ihtiyaç duyulmaz, sadece ilahi hareket ve yönelime gereksinim duyulur (*IBT* 1. 1c).

Aziz Thomas da, insan zihninin doğaüstü, fazladan bir ilahi aydınlanmaya sahip olduğuna inanmıştır ve bu da ona sahip olma şansına sahip olanların elde ettiği inanç üreten zarafettir. Fakat bunu doğuştan gelen doğal ışıktan yani aracı zihinden ayrı tutar. "Anladığımız ve yargıladığımız her şeyi, öncelikli gerçeğin ışığı aracılığıyla anlar ve yargılarız, bu da, ister doğanın ister zarafetin ürünü olsun, öncelikli gerçeğin bir yansımasıdır (*ST* 1a 88. 3 ad 1).

Aquinas'ın İnanç, Bilgi ve Bilim Üzerine Düşünceleri

Doğal ışık sayesinde bilinen gerçeklerle inancın doğaüstü ışığı vasıtasıyla erişilebilir olan gerçekler arasındaki keskin ayrım Aziz Thomas'ın ortaçağ epistemolojisine temel katkılarından bir tanesidir. Ona göre doğal mantık, Tanrı ile ilgili sınırlı sayıda gerçeğe ulaşma kapasitesine sahiptir. Tanrı vardır, her şeyi bilir, her şeye gücü yeter, hayırseverdir ve bunun gibi birçok bilgiye bu sayede ulaşılabilir. Baba-Oğul-Kutsal Ruh ve Yeniden Diriliş gibi doktrinler ise sadece açıklama yoluyla bilinebilir ve yardımsız mantığın vasıtasıyla ispatlanamaz. Teolojik anlamda inanç, Tanrı'nın lafıyla gelen her şeye duyulan inançtır. İnanç, başarılı bir felsefi kanıtla ortaya çıkabilecek türden Tanrı'nın varlığına inanmak gibi bir kavramdan farklıdır. Sadık bir inanan bir çok şey için Tanrı'nın sözüne göre hareket eder fakat onun varlığına inanmak için böylesi bir söze ihtiyaç duymaz. Tanrı'ya inanmak, bu bağlamda, inancın bir parçası değildir fakat onun sayesinde varsayılır. Thomas bu durumu, inancın "önsözü" olarak adlandırmaktadır.

Tanrı hakkında doğal mantık ile ulaşabileceğimiz gerçekler doğal teolojinin ilgi alanına girmektedir. İnancın gizemleri ise vahyi teolojinin konu alanında ele alınmaktadır. Fakat "yardımsız mantık" ifadesi konusunda bir belirsizlik vardır. Bu ifade, sonuçlarını tartışırken doğal teolojinin sadece deneyim ya da yansımadan türeyen öncüllere dayandığını ve kutsal metinlerden ya da özel açıklamalardan türetilmiş herhangi bir ifade için herhangi bir yardıma ihtiyacı olmayacağı anlamına gelmektedir. Bir diğer deyişle de doğal teologların ilahi lütuf olmadan sonuçlara ulaştıklarını söyleyebiliriz. İlk anlamıyla "yardımsız mantık"dan bahsettiğimiz zaman, mantığın sonuca ulaştığı öncüllerden ve mantıksal ilişkilerden söz ediyoruz demektir. Bir diğer yandan da, yardımsız mantığı lütfun yardımıyla

karşılaştırdığımız zaman, mantığın alanından nedenlerin alanına doğru bir geçiş yapmış oluruz. Yani mantıksal değil sebep-sonuç ilişkilerine dayalı ve akıl yürütme sürecinden doğan öncüllerden bahsetmiş oluruz.

Aquinas'a göre, Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü gibi mantığın sorgulamasına açık olan bu gerçekler bile pratikte doğru olarak bir çok kişi tarafından kabul edilmektedir. Felsefi argümanlarla bu gerçekleri yerleştirmek daha fazla zekâ, boş zaman ve enerji gerektirmektedir ve bu da insanların birçoğundan beklenebilir bir özelliktir. Aziz Thomas, doğal teolojinin sınırlarını çizmek için öğrenilene dair inançlar ve temel olana inanç arasındaki farkı da ortaya koyar. Temel inanan, Tanrı'nın var olduğuna dair bilginin ortaya çıktığı kanıtlara ihtiyaç duymamaktadır. Temel inanan Tanrı'nın varlığına sadece *inanır*. Bu inanma durumu inançtan farklıdır. Çünkü açıklamak gerekirse, ilahi bir otoriteye değil insan üzerine bir inanıştır. Fakat Tanrı'nın var olduğuna dair savlar sadece ona inanan üyeleri için bir anlam taşısa da inanan toplumun tamamı için var olduğundan her haliyle mantıklıdır (*ScG* 1. 3-6).

Aquinas'ın inanç ve mantık ile doğal ve vahyi teoloji arasındaki farkları ortaya koyması ortaçağ epistemolojisi açısından dönüm noktası olmuştur. Epistemoloji, bilgi ve inancı inceleyen felsefi bir alandır. Neleri bilebileceğimiz ve nasıl bilebileceğimiz, nelere inanmamız gerektiği ve niçin inanmamız gerektiği sorularına verilen cevapları kapsar. Aquinas'ın çalışmaları bilgi ve inanç arasındaki farkı keskinleştirmiş ve kendisinden önce gelen bütün filozoflardan daha fazla olarak Baba-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesine dair Hristiyan bakış açısıyla bir kavrayışın ne bilgi ne de anlayış ile ilgili olmadığını, bunun bir inanç meselesi olduğunu vurgulamıştır. İnanışın alanı içinde, kesinlik derecelerine göre inanç ve fikir arasındaki ayrıma da değinmiştir. İnanç, bilgi ile paralel olarak inanılan önermenin doğruluğuna dair bir bağlılık içerir. Bu kesinlik farklılığına ek olarak doğrulama türleri arasında da farklılık vardır. İnanç doğaüstü tanıklığa dayanır, fikir ise günlük kanıtlara göre şekillenir.

Bilgiyi (scientia) inançtan tam olarak ayıran Aquinas, bilginin Aristoteles'in *Posterior Analitik* eserinde ortaya koyduğu çıkarım üzerine gelişen bilim idealinden fazlasıyla etkilendiğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Kesin olarak bilinme kapasitesine sahip olan her gerçek, Aquinas'a göre açık öncüllerden gelen kıyassal uslamlama aracılığıyla ulaşılabilmiş sonuçlar-

dır. Sadece onaylama evresini başlatmak için ortaya atılan bazı önermeler vardır. Bunlar arasında çelişmezlik kanunu ve diğer benzer temel ilkeler sayılabilir. Bu ilkeleri anlayıp işe koşma becerisi, zihnin temel olarak bahşettiklerinden biridir. En katı anlamda buna *intellectus* denmektedir.

İnsan zihni aynı zamanda kıyassal süreçten gelen açık ilkeler aracılığıyla varılan sonuçlara çıkarım yoluyla varma gücüne de sahiptir. Buna da mantık (*ratio*) ya da uslamlama becerisi denmektedir. İlk ilkeler, aksiyomun teoremlerle olan ilgisi gibi mantığın sonuçları ile alakalıdır. İlk ilkelerin kavrayışına ilkelerin bilgisi (*habitus principiorum*); bunlardan çıkarılan teoremlerin bilgisine de sonuçların bilgisi (*habitus scientiae*) denmektedir (*ST* 1a 2ae. 57. 2).

Aziz Thomas tüm bilimsel bilgilerin öncülleri olan bu açık ilkelerin listesini hiçbir yerde vermediği gibi Spinoza'nın yaptığı gibi kendi felsefi tezlerini açık aksiyomlardan elde edilen sonuçlar şeklinde de göstermeye çalışmamıştır. Faka herhangi bir bilimsel disiplinden elde edilen sonuçların, aksiyomları ya daha ileri düzey bir bilimin teoremleri olan ya da kendi başına açık ilkeler olma özelliği taşıyan ve çıkarımsal sistemde yer alan bir dizi düzenli teorem oluşturmaktadır. Bir teorem, birden fazla sistem içinde kanıtlanabilir olabilir. Mesela dünyanın yuvarlak olması hem gökbilimciler tarafından hem de fizikçi tarafından ispatlanabilir. Eğer farklı biçimsel nesnelere sahiplerse bilim dalları birbirinden ayrılmaya başlarlar. Örneğin bir geometrici ve bir gökbilimci tek bir maddi nesneyi, güneşi, iki farklı biçimde tanımlayabilirler. Biri güneşe gök cismi sıfatı verirken bir diğeri de küre biçimde katı bir madde sıfatı verebilir. Farklı bilim dallarından türetilen sonuçlar farklı orta terimlerle kıyassal teoriden çıkartılabilir. Uslamlamanın birden fazla zinciri ilk ilkelerden itibaren belli bir teoreme götürebilir fakat herhangi bir teoremden en az bir zincir tekrar aksiyomlara geri dönmek zorundadır. Böylece ortaya konulan ideal bilim Öklid'in geometriyi biçimlendirişi ile en açık haliyle anlaşılır görünmektedir.

Bilimin (*scienta*) böyle bir teorisi genel epistemoloji olarak açıkça yetersiz kalmaktadır. İlk başta, yaygın bir şekilde ve haklı olarak bildiğimizi söylediğimiz birçok şey çıkarımsal bir sistemin önermeleri değillerdir. Bu noktanın tamamen bir çeviri meselesi olduğu da söylenebilir. Latince olan "*stire*" fiili ve "*scienta*" ismi tam olarak bilgi ile değil bilim ile ilgilidir. Aslında Aquinas bu fiili "bilmek" fiiline karşılık gelecek şekilde kullanmak-

tadır fakat idrak edebilme fiilini ve idrak kelimesini de kullanarak daha geniş bir anlam ve daha az teknik bir kapsam elde etmiş olmaktadır. Bu kelimeler farklı şeylere atıfta bulunmak için çeşitli bağlamlarda kullanılmaktadırlar. Bunlar arasında duyular aracılığıyla kavrama ve aşinalık ile elde edilen bilgi; kavramların yerleşmesi ve kullanılmaya başlanması gibi ifadeler sayılabilir. Farklı bağlamlarda uygun çeviriyi yapabilmek için bağlama titizlikle dikkat edilmesi gerekmektedir. Ne yazık ki son zamanlarda bazı ortaçağ bilimcileri çeviriden çok transliterasyona yönelmişlerdir ve bu durum hem kötü bir dilin ortaya çıkmasına sebep olmuş hem de bilgisel bir kafa karışıklığına yol açmıştır. Sahte bir fiil olan "kavramak" (cognize) kelimesi süreç bildiren bir fiil gibi görünmektedir ve bu yüzden de tüm bilişsel durumlar, eylemler ve davranışlar zihinsel anlık bir fotoğraf yaratan anlık bir olaya atıfta bulunuyormuş gibi görünmek amacıyla ortaya çıkarlar. Eğer Aquinas teorilerinde ödüllendirici bir epistemoloji aramak istersek bilim ile değil "idrak" (*cognito*) ile ilgili olan çalışmalarına bakmamız gerektiği bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Buna rağmen, Aquinas'ın teorisine genel epistemoloji penceresinden değil de bilim açısından baktığımızı düşünelim. Bu teorinin bilimsel metot olarak ortaya çıkmadığını anlamak önemlidir.

Dünya hakkında olası çıkarımları anlamlandırarak sonuçlara ulaşmak için bilim adamlarının açık ilkelerle ve öncüllerle başladıklarını anlamamıza gerek yoktur. Aksine, süreç tam tersi yönde ilerlemektedir. Bilim adamı sürece bir olay ile (mesela ay tutulması) başlar ve bunun nedenlerini araştırmayla devam eder. Nedenleri bulmak, en sonunda tutulmanın ortaya çıkması sonucuna varır ve kıyaslamada orta terimi bulmakla aynı şeydir. Bilimin görevi bu kıyasın sırasıyla geriye doğru diğer kıyaslardan da geçerek takip edilerek ilk ilkeye ulaşılmasıyla son bulur. Fakat bu ilk ilkeye sonuçlar şekillendikçe ulaşılır, yani bilimsel sorgulamanın başlangıç basamağında böyle bir ilkeye ulaşılamaz. Çıkarım zinciri bir araç değil fakat girişimin sonucudur.

Aquinas'ın teorisiyle ilgili en ciddi problemlerden biri, bilimdeki deneyin ve deneyimin rolü ile ilgili açıklamaları oldukça yetersiz kalmaktadır. Bilimin hem matematiği ve hem de metafiziği kapsayacak kadar geniş olduğu doğrudur fakat Aquinas örneğinden de gördüğümüz gibi onun bakış açısı astronomi ve tıp gibi bilim dallarını kapsamayı hedeflemiştir. Scien-

tia, onun da belirttiği gibi, evrensel ve gerekli gerçekler ile ilgilenmektedir. Fakat duyularımızla deneyimlediğimiz ortamda karşılaştığımız ve dalgalanmakta olan dünya nasıl olur da böylesi gerçekleri bize sağlayabilir? Aquinas'ın kendisinin de belirttiği gibi (*ST* 1a 101. 1) insanlar *scientia* kavramının edinimi için nasıl duyulara bağımlı hale gelebilirler?

Aquinas'ın bilimsel girişimde duyulara atfettiği rol doğanın herhangi bir rastlantısal kanununun kurulmasından çok kavramların edinimi ve ilkelerin anlaşılması ile ilgilidir. Duyuların aktarımının evrensel kavramları somutlaştırmada ne kadar önemli olduğunu tanımlaya çalışır ve belirli örneklerinden yola çıkarak evrensel ilkeleri nasıl algıladığımızı gösterir. Her bir durumda, bu süreci tanımlamak için (*CPA* 1.30, 2. 30) "tümevarımsal" kelimesini kullanır. Fakat bu kelime, Aquinas'ın diğer birçok Latin teriminde olduğu gibi yanıltıcıdır. "Tümevarımsal" süreçte bireysel örnekler bir önermenin tartışmasını değil de tanımını sağlamaya yöneliktir ve bu ilkeler bir kez tamamıyla anlaşıldığında artık aşikâr bir biçimde doğrudur. Bu da aslında, Bacon döneminden beri tarif edilen tümevarımdan oldukça farklıdır çünkü orada örnekler, bilimsel genelleme yapabilmek için istatistiksel destek sağlarlar.

İlk modern çağlardan beri, epistemoloji şüpheciliğe bir cevap niteliğinde olan rolünü de üstlenmiştir. Duyularımızın kanıtladıklarına güvenebilmek için, dış dünyanın varlığını kabul etmek için ya da bizim dışımızdaki zihinlerin de var olduğuna inanmamız için ne gibi sebeplere sahibiz? Aquinas bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere epistemolojiye fazla ilgi göstermemiştir. Duyularımızın genel olarak güvenilir nitelikte olduğunu kabul eder ve maddi formada nesnelerin doğasını bildiğimiz şekilde insan zihninin aracı olduğu fikrini savunur, insan ve insanüstü zihinlerin varlığından çok doğa ile sayıların ilişkisi hakkında savlar üretir. Aquinas'ın zamanının entelektüel ikliminde, zihinsel araçların eylemlerinin tanımlanması ve kanıtlanması bile tam olarak netleşmemiş hatta psikoloji ve epistemoloji arasında çizilecek kesin çizgiler bile daha ortaya çıkmamıştı. Aquinas da inanç ve mantık arasındaki ikiliği ve ayrımı keskinleştirme yöntemine paralel olarak böyle bir ayrımı ortaya çıkarmaya çalışmamıştır. Böylece Aquinas'ın duyuların ve zihnin işleyişi ile ilgili ileri tartışmalarını takip etmek isteyen okuyucu, zihnin felsefesi bölümüne göz atmalıdır (Bölüm 7).

Duns Scotus'un Epistemolojisi

Modern çağlarda algılandığı anlamıyla epistemolojinin ilk olarak Duns Scotus'un yazılarında ortaya çıktığı tartışılmaktadır. Bu şaşırtıcı bir önerme gibi görünebilir. İlk bakışta, Scotus, şüphecilikle ilgili herhangi bir konu ortaya çıktığında Aquinas'dan daha silik bir şekilde yer almaktadır. Zihnin düzgün aracının bu dünya üzerinde maddi nesnelerin doğası olduğunu söyleyen Aquinas'ın aksine Scotus, zihnin sonsuz olduğu kadar sonlu oluşları da içeren ve hem cennette hem de dünya üzerinde tüm nesneleri kapsayacak kadar güçlü bir zihinden söz etmektedir. Dahası, Aquinas maddi bireylerin zihinsel değil duyusal bilginin kapsamına girdiğine inanırken Scotus ise zihne bireylerin kendi içinde yer alan doğrudan bilgi atfetmektedir (*Quodl.* 13 p. 32). Fakat Scotus, zihnin kapsamını genişletmeye çalışırken ulaşabileceği kesinlik derecesini de oldukça düşürmüştür.

Belli bir birey, Scotus'un *De Anima* (22. 3) adlı eser üzerine getirdiği yorumlamalarda da belirtildiği gibi araçları günahlar ile karartılmış şimdiki hayatta bile, insan zihni ile algılanabilecek kapasitede bir oluşumdur. Eğer böyle olmasaydı evrensel kavramların bilgisine tümevarım yoluyla hiçbir zaman ulaşamazdık ve hiçbir zaman bir birey için mantıksal bir sevgi besleme imkânımız olamazdı. Fakat bireylere dair bilgimiz belirsiz ve yarımdır. Eğer iki birey duyusal varlıkları bakımından hiçbir şekilde farklı değillerse, farklı özgünlüklere sahip olduklarından dolayı iki farklı birey olsalar da, zihin onları birbirinden ayırt edemez. Bireylerin bilgisi ile ilgili bu belirsizlik, evrensel kavramların bilgisi ile birleşerek bir bulut haline gelmekte ve bu şekilde devam etmektedir çünkü evrensel kavramları tekil olanlardan ayırmak tekilin önceki bilgilerine sahip olmadıkça gerçekleştirilmesi imkânsızdır ve bu yüzden zihin neyi soyutladığını bilmeden soyutlama işlemine devam edecektir (*age*).

Scotus için ise bilgi, cisminin sahip olduğu temsilcinin zihninde yer alan var oluşu da içerir. Aquinas gibi o da bilgiyi türlerin var oluşu ya da bilinen konudaki fikir açılarından ele almaktadır. Fakat Aquinas için türler bir tür kavramdır ve bu da söz konusu zihnin becerisi anlamına gelmektedir. Sctous için ise bilginin hemen ortaya çıkan nesnesidir. Scotus bilgi için, "nesnenin kendi içindeki gerçek var oluşu gerekli değildir fakat nesnenin temsil edilebilmesi için bir şeyler gereklidir. Nesnenin bilinmesi için ge-

rekli böylesi bir doğanın türleri kendi içinde etkili ya da gerçek bir biçimde değil, gösterildiği şekil itibariyle yer almaktadır." (*Ord.* 3. 366).

Aquinas içinse zihnin nesnesi zaten gerçek bir biçimde var olur çünkü evrenseldir ve tek varlığı tam olarak zihinde yer alan varoluşun kendisidir. Fakat Scotus bireyin zihinsel bilgisine inandığı için, zihinsel bilgiyi duyusal farkındalık modeline dayandırarak açıklamaktadır. Beyaz bir duvar gördüğümde, duvarın beyazlığının benim görüşüm ve zihnim üzerinde bir etkisi vardır fakat kendisi gözümde ya da zihnimde tamamen var olamaz, sadece bir kısmı temsil edilebilir.

Scotus içgüdüsel ve soyutlayıcı bilme arasında da bir ayrım yapmıştır. "Zihinde iki farklı türden farkındalık ve idrak yer aldığını hepimiz bilmeliyiz. İdrak edilenlerden biri diğer tüm varoluşlardan soyutlandığı kadar zihinde de yer alabilir; diğer idrak edilen ise şimdiye kadar varoluşu içinde yer aldığı şekilde devam eden bir nesne olabilir" (*Lect.* 2. 285).

İçgüdüsel ve soyutlayıcı bilme arasındaki ayrım duyu ve zihin arasındaki ayrım ile aynı değildir. "Soyutlayıcı" kelimesi, Scotus zihinsel bilginin şimdiki yaşamımızda soyutlamaya bağlı olduğuna inanmış olsa bile bizi yanıltmamalıdır. Hem zihinsel hem de duyusal içgüdüsel bilgi var olabilir ve duyusal bir araç olan hayal gücü, soyutlayıcı bilgiye sahip olabilir (*Quodl.* 13, p. 27). Scotus durumu daha da detaylandırarak mükemmel ve mükemmel olmayan içgüdüsel bilgi arasında da ayrıma gitmiştir. Mükemmel içgüdüsel bilgi var olan nesnenin şimdiki zamanda var olduğu haliyle bilinmesidir, mükemmel olmayan içgüdüsel bilgi ise var olan nesnenin gelecekte ya da geçmişte var olduğu haliyle bilinmesidir.

Soyutlayıcı bilgi ise, nesnenin var olup olmadığı ile ilgili soruyu cevaplamada şüpheler yaratan nesnenin özüne dair bilgidir (*Quodl.* 7, p.8). Hatırlamak gerekir ki Scotus, genel olarak özlerin kendi içinde bireysel özler de içerdiğine inanmaktadır ve bu yüzden soyutlayıcı bilgi sadece soyut gerçeklerin bilgisi değildir. Kavramı ise biraz zorlayıcıdır: eğer "p" söz konusu değilse "p" ye dair bir bilginin oluşması mümkün değildir. Belki de bu konuyu özetleyebilmek için "cognito" kelimesinin tam olarak "bilgi" şeklinde çevrilmesinin doğru olmayacağı konusunda ısrarcı olmamız gerekmektedir. Buna rağmen "p" olan cognito (bilgi) nun (a) "p" olan bilgi ile aynı psikolojik statüyü paylaştığı ve (b) "p"nin söz konusu olmaması ile de uyumlu olduğu durumu ile karşı karşıya kalmış durumdayız. Dahası, her-

hangi bir durum söz konusu olduğunda, düşüncemizin içgüdüsel bilgiden mi yoksa soyutlayıcı bilgiden mi kaynaklandığını nasıl ayırt edeceğimiz sorusu da ortaya çıkmaktadır. Bu ikisi hiç yanılmayan içsel bir işaret ile birbirinden ayrılabilir mi? Eğer öyleyse, bu işaret nedir? Eğer öyle değilse de bir şeyi bildiğimizden nasıl emin olabiliriz?

Ockham'ın İçgüdüsel ve Soyutlayıcı Bilgi Hakkındaki Düşünceleri

Soyutlayıcı bilgi kavramı ile ilgili problemler şüpheciliğe yol açmıştır ve bu durum da Scotus için problem yaratmıştır (*Lect.* 2. 285). İki türden bilgi arasındaki bu ayrım, Scotus'un ölümünden sonraki yıllarda oldukça etkili olmaya devam etmiştir ve onun açtığı yol, Scotus'dan sonra gelen filozoflar tarafından derinlemesine genişletilmiş ve yeni kapılar açılmıştır. Bu filozoflardan biri de William Ockham'dır.

İçgüdüsel ve soyutlayıcı bilgi kavramlarını tanıtırken Ockham kavrama ve yargılama arasındaki farklara dikkat çeker. Tüm türlerin tekil terimlerini ve önermelerini kavrarız fakat yalnızca karmaşık düşüncelere razı oluruz. Razı olmadan da karmaşık düşünceleri aklımıza getirebiliriz, bu da doğru olup olmadığını yargılamadan razı olduğumuz anlamına gelir. Bir diğer yandan ise, yargılamanın içeriğini anlamadan herhangi bir yargılama sürecine giremeyiz. Bilgi hem kavramayı hem de yargılamayı içerir ve hem kavrama hem de yargılama eylemleri, söz konusu karmaşık düşünceye giren basit terimlerin bilgisini içerir (*OTh.* 1. 16-21).

Karmaşık olmayan bir düşüncenin bilgisi soyutlayıcı ya da içgüdüsel olabilir. Eğer soyutlayıcı ise, nesnenin var olup olmadığına ve ne türden rastlantısal özellikler içerdiğine dair bilgiden soyutlanır.

İçgüdüsel bilgi ise Ockham tarafından şu şekilde tanımlanır: "İçgüdüsel bilgi, bir nesnenin var olup olmadığını anlayabilmeyi sağlayan türün bilgisidir, bu yüzden eğer o nesne var olmuşsa, bir ihtimal, bilgi içerisinde yer alan bir bozukluktan dolayı engellenmemişse, zihin de hemen onu varlık olarak yargılar ve varlığına dair açık bir farkındalık oluşur" (*OTh.* 1. 31). İçgüdüsel varoluş sadece var olma ile ilgili değil nesnelerin özellikleriyle de ilgili olabilir. Eğer Sokrates beyaz ise, Sokrates'e ve beyazlığa dair içgüdüsel bilgim, benim için Sokrates'in beyaz olduğuna dair açık bir farkındalık

oluşturabilir. İçgüdüsel bilgi rastlantısal gerçeklerin her türlü bilgisi için temeldir ve hiçbir rastlantısal gerçek soyutlayıcı bilgi aracılığıyla bilinemez (*OTh.* 1. 32).

İlk okumada kişi, "içgüdüsel bilgi" ile Ockham'ın duyusal farkındalık demek istediğini düşünme eğiliminde olabilir. O zaman rastlantısal gerçeklerin sadece içgüdüsel bilgi aracılığıyla bilinebileceği tezini ele alarak bunun emprizmin açık bir bildirisi ve gerçeklerin tüm bilgisinin duyulardan türemiş olduğu doktrini şeklinde yorumlamak oldukça doğaldır. Fakat Ockham, içgüdüsel bilginin saf bir zihinsel formu olduğu konusunda ısrarcıdır. Tek başına duyu, ona göre zihinde bir yargılamaya sebep olabilecek kapasitede değildir (*OTh.* 1. 22). Dahası, kendi zihinlerimiz (düşüncelerimiz, eğilimlerimiz, zevklerimiz ve acılarımız) ile ilgili birçok rastlantısal gerçek vardır ve bunlar duyularla algılanamazlar. Buna rağmen şu gerçeği de biliriz ki tüm bunlar zihinsel ve içgüdüsel bilginin aracılığıyla gerçekleşmelidir (*OTh.* 1. 28).

Nesnelerin doğal sıralamasında, içgüdüsel bilgi nesnenin kendisi ile ortaya çıkmaktadır. Gökyüzüne bakıp yıldızları gördüğüm zaman, yıldızlar varlıklarına dair hem duyusal hem de zihinsel bir farkındalığa sebep olurlar. Fakat yıldız ve benim onunla ilgili farkındalığım iki farklı şeydir ve Tanrı da diğerine hiç dokunmadan onlardan birini yok edebilir. İkincil nedenlerden ötürü Tanrı ne yaparsa yapsın, bunu doğrudan kendi gücü ile yapmaktadır. Bu yüzden normalde yıldızlar sayesinde ortaya çıkan farkındalık, yıldızların yokluğu ile Tanrı tarafından da ortaya çıkarılabilir.

Buna rağmen Ockham böylesi bir bilginin açık bir bilgi olamayacağını söylemektedir. "Tanrı, aslında yok olduğunda bile bir nesnenin var olduğunu açık bir biçimde göstermek için bu türden bir bilgiye sahip olmamızı sağlayamaz çünkü bu içinde çelişkiler barındırır. Açık bilgi, razı olduğumuz önermenin de belirttiği gibi maddelerin gerçekte de var olduğunu ima eder" (*OTh.* 9. 499). Bir diğer yandan da, birçok yazar sadece doğru olanın bilinebileceğini söylemektedir. Fakat Ockham, kişi doğru ya da yanlış bir bilgiye sahip olabilir fakat açıkça bilinen tek şey gerçek olandır şeklinde bir sav ileri sürmüştür. Ockham ayrıca şunu da söylemektedir: Eğer Tanrı herhangi bir şeyin yokluğunda da var olduğu yargısını getirebilmemi sağlıyorsa, o zaman benim bilgim içgüdüsel değil soyutlayıcıdır. Fakat bu da

(ilahi açılımın yokluğunda) hangi bilgi parçalarının içgüdüsel hangilerinin soyutlayıcı olduğunu bile ayırt edemeyeceğim imasını taşımaktadır.[4]

Eğer içgüdüsel bilgi deneysel gerçeğe ulaşmada tek yol ise ve içgüdüsel bilgi sahtelik ile uyum halindeyse deneysel gerçeklerden nasıl emin olabiliriz? Yıldızların varoluşu ile ilgili aldatmaca yalnızca bir mucize sayesinde ortaya çıkabilir ve Ockham da içgüdüsel bilgi ve razı olma durumu arasındaki normal bağlantıyı askıya alarak Tanrı'nın daha ileri bir mucize yaratabileceğini öne sürer ve ben de böylece görünürde bir yıldız olduğuna dair bu yanlış yargıdan kaçınabilirim (*OTh.* 9. 499). Fakat bir içgüdüsel bilgi parçasının açık olup olmadığını kanıtlayacak herhangi bir yöntemim hatta bu bilgi parçasının içgüdüsel ya da soyutlayıcı olup olmadığını bile anlayamadığım için bu durum çok da rahatlatıcı gözükmemektedir.

Şunu da unutmamalıyız ki içgüdüsel farkındalığın hemen ortaya çıkan nesnesinin herhangi bir dış nesne olmadığını, bunun yerine duyularla elde edilen bilgiler gibi özel bir şey olduğunu söyleyerek bilgi ve gerçek arasındaki bağlantıyı korumaya çalışan sonraki empiristlerden farklı olan Ockham apayrı bir rol üstlenmiştir. Ockham açıkça bir rengin duyusal görüşünün rengin yokluğunda Tanrı tarafından korunduğunu, hem duyusal hem de zihinsel görüşün hemen ortaya çıkan nesnesinin her ne kadar var olmasa da rengin kendisi olacağını savunmaktadır (*OTh.* 1. 39).

4 İki karşıt görüş için bkz. Eleonore Stump, 'The Mechanisms of Cognition', ve E. Karger, 'Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition', içinde *CCO.*

5.

Fizik

Augustinus ve Zaman Kavramı

İtiraflar adlı eserin on birinci cildinde, zaman kavramının doğası ile ilgili meşhur bir sorgulama vardır. Bahsi geçen tüm tartışmaların odağında bir itirazcının sorusu yer alır: Dünyanın oluşumundan önce Tanrı ne yapıyordu? Augustinus biraz alaycı da olsa "Çok derin düşünen meraklı insanlar için cehennemi hazırlamakla meşguldü" cevabını reddeder (*Conf.* XI. 12. 14). Burada ciddi bir zorlukla karşılaşılmaktadır: İlk Tanrı önce tembel sonra da yaratıcı ise, değişmeyenin içinde bir değişim meydana gelmemiş midir? Augustinus'un geliştirdiği cevap ise, cennet ve yeryüzü meydana gelmeden önce zaman diye bir kavram yoktu ve zaman olmadan da değişim olamazdı. Tanrı herhangi bir şeyi yaratmadan önce sayısız yılların geçtiği düşüncesi ahmakçadır çünkü yılların yaratıcısı da Tanrıdır ve onun yarattıklarından önce böyle bir kavram yer almamaktadır. "Sen zaman kavramının kendisini yarattın ve bu yüzden sen onu yaratmadan önce geçen zamandan bahsedemeyiz. Fakat cennet ve yeryüzünden önce zaman yoksa neden insanlar bunun öncesinde ne yaptığını sorguluyorlar? Zaman olmayınca, 'öncesi' kavramı da anlamsız değil midir?" (*Conf.* XI. 13. 15). Aynı şekilde, dünyanın neden daha önce kurulmadığını da sorgulayamayız. Tanrı'nın, dünyanın oluşumundan daha önce de yaşadığını söylemek yanıltıcıdır çünkü Tanrı kavramının öncesinde başka bir şey yoktur. Onun varlığında, bugün, dünün devamı ya da yarının habercisi değildir, ortada sadece tek ve sonsuz şimdi vardır.

Zamana yaratılmış bir şey gözüyle baktığı için, Augustinus'un zaman kavramına, evreni oluşturan unsurlarla bir tutulan maddi bir varlık gözüyle baktığı düşünülebilir. Fakat kurduğu bu tartışma geliştikçe, zamanı esasen gerçek dışı olarak algıladığı anlaşılmaktadır. "Zaman nedir?" diye sorar ve cevap olarak şunu söyler: "Eğer bunu hiç kimse bana sormazsa, bilirim; bunu sorgulayan birine anlatmak istersem, bilemem." Zaman geçmiş, şimdi ve gelecek kavramlarını kapsar. Ama geçmiş artık geride kalmıştır ve gelecek de henüz gelmemiştir. Bu yüzden tek gerçek zaman şimdiki zamandır, ama şimdi kavramı zamanı değil sonsuzluğu kapsamaktadır (*Conf*. XI. 14. 17).

Uzun ve kısa zaman olgularından bahsederiz. 10 gün önce kısa bir zaman, yüzlerce yıl ise uzun bir zamanı çağrıştırır. Fakat ne geçmiş ne de gelecek kavramları olmadığından bunları nasıl kısa ya da uzun olarak değerlendirebiliriz? Zamanı nasıl ölçebiliriz? Uzun süreli geçmiş bir dönemden bahsettiğimizi düşünelim: Bu süreç geçmiş haliyle mi uzundu yoksa şimdiki zaman olarak algılandığı anda mı? Sadece ikinci seçenek mantıklı gelmektedir fakat şimdiki zaman anlık bir durumsa nasıl uzun bir süreç olarak algılanabilir? İçinde bulunduğumuz yüzyılı ele alırsak, bazı yıllar geçmişte bazı yıllar gelecektedir. Belki de yüzyılın son yılında bulunuyoruz. Fakat o yıl bile şimdiki zamana dahil değildir çünkü bazı aylar geçmişte bazı aylar gelecektedir. Aynı savı günler ve saatler için de kullanabiliriz. "Şimdi" olarak adlandırılabilecek tek şey gelecekten geçmişe doğru uçan bölünmez zaman atomudur (*Conf*. XI. 15. 20).

Tüm anları toplasak bile elde edeceğimiz sonuç tek bir andan fazla değildir. Herhangi bir zaman periyodunun evreleri diye bir şey yoktur bu yüzden de bir bütün elde edecek biçimde toplanamazlar. Yapacağımız her ölçüm şimdiki zaman içinde yapılmalıdır ama çoktan geçip gitmiş ya da henüz gelmemiş olanı nasıl ölçebiliriz?

Augustinus'un, yarattığı bu karmaşıklığa getirdiği çözüm ise zamanın sadece zihinde yer alan bir kavram olduğudur. Yaşadığı çocukluk günleri, zihninde hala şu anda yer alır. Yarın doğacak olan güneş şu anda zihninin ürettiği tahmindedir. Geçmiş yer almaz fakat onu da şimdiki zamanda yer almış haliyle belleğimizde tutarız. Gelecek de yer almaz ve var olan tek şey şimdiki zamanda yaptığımız gerçeği ön görme halidir. Geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek şeklinde üç farklı zaman formunun olduğunu söylemek

yerine geçmiş olanın şimdiki hali (bu da bellektir), şimdi var olanın şimdiki hali (bu da görüştür) ve gelecek olanın şimdiki hali (bu da önsezidir). Zaman dilimi aslında zamana ait bir dilim değil, zihnin ya da önsezinin dilimidir. Periyod olarak zamanı ölçerken kullandığım tek şey şimdiki bilinçtir (*Conf*. XI. 27. 36).

Tüm bu cevaplar, Augustinus'un güçlü ve etkili bir biçimde kurduğu paradokslar açısından tatmin edici değildir. Çocuklukta yaşadığım bir olayın şimdi belleğimde yer alan halini düşünün. Bu hatırlama sadece bir anlık mı yer tutmaktadır? Bu durumda belli bir zaman diliminden söz edemeyiz ve bunu ölçemeyiz. Bu hatırlama zaman almakta mıdır? Bu durumda da, bir kısmı geçmişte ve bir kısmı da gelecekte yer almaktadır ve her iki durumda da zamanı ölçemeyiz. Eğer bu noktalardan feragat edersek, hala şu andaki zihnimizin geçmiş bir olayı ölçmede nasıl kullanıldığını sorabiliriz.

Elbette ki geçmişte yaşanmış uzun ve sıkıcı bir olaya dair zihnimizde kısa bir anı kalmış olabilir, ya da geçmişteki travmatik bir olay üzerinde de zihnimizin derinliklerine dalıp anlık izler bulabiliriz.

Augustinus'un kendi yazdığı metni de, bulduğu sonuçtan memnun olmadığını gösterir. Hatıralarımız ve beklentilerimiz geçmiş ve gelecekteki olayların izleridir fakat Augustinus'a göre, hatırladığımız ya de beklediğimiz şeyler bu izlerden farklıdır ve şimdiki zamanda yer almamaktadır (*Conf*. XI. 23. 24). Onun bu paradokslarıyla başa çıkmanın yolu, zaman teorisine öznel bir bakış açısı getirmek değil, karmaşık örgüye takılmış olan düğümleri çözmekten geçmektedir. Kafamızdaki zaman kavramı iki farklı zamansal seriden faydalanır: bunlardan biri, önceki ve sonraki kavramlarının, diğeri ise, geçmiş ve gelecek kavramlarının aracılığıyla kurulmuştur. Augustinus'un paradoksları, bu iki sistemi birlikte örerek oluşturulmuştur ve çözülmesi için ipleri birbirinden ayırmak gerekmektedir. Birçok filozof bu konuda yıllarını harcamıştır ve bazıları da bu görevin başarıyla tamamlandığına gerçekten inanmamaktadır.[1]

Augustinus'un zaman kavramına olan ilgisi, yaratılışa dair bir Hristiyan doktrinini açığa kavuşturma isteğiyle şekillenmiştir. "Bazı insanlar dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığı konusunda hemfikirdir fakat bunun

1 Bkz. A. N. Prior, 'Changes in Events and Changes in Things', içinde *Papers on Time and Tense* (Oxford: Oxford University Press, 1968).

belli bir zamanda, daimi olarak yaratılmış olma anlamında bir başlangıç atfederek kabullenmeyi reddederler" şeklinde yazmıştır (*DCD* IX. 4). Bu insanlara da anlayışla yaklaşmaktadır çünkü bu insanlar Tanrı'ya herhangi ani bir eylem atfetmekten kaçınmak istemektedirler ve herhangi bir şeyin başlangıcı olmadığı halde tesadüfi biçimde tabi olması anlaşılırdır. Bu tür insanlardan alıntı yaparak şöyle demektedir: "Eğer bir ayak, topraktaki tüm sonsuzlukla ekilmişse, ayak izleri de her zaman bunun altındadır fakat birinin, diğerine karşı daimi bir üstünlüğü olmamasına rağmen kimse söz konusu ayağın bu ayak izlerini yarattığı konusunda şüpheye düşmez" (*DCD* X. 31).

Augustinus'un görüşüne göre, dünyanın, sonsuz bir zaman diliminden beri var olduğunu söyleyenler neredeyse haklıdırlar. Eğer tüm söyledikleri, yaratılmış bir dünyadan önce zaman kavramı da yoktu şeklindeyse haklılardır çünkü zaman ve yaratılış birlikte var olmaktadır. Dünyanın yaratılışından önce zamanın var olduğunu söylemek ne kadar yanlışsa, dünyanın sona erdiği noktanın ötesinde de alan olduğunu düşünmek o kadar yanlıştır. Bu yüzden Tanrı'nın dünyayı, uzun uzun yıllardan sonra yarattığını söyleyemeyiz.

Bu, yaratılış için bir tarih belirleyemeyeceğimiz anlamına gelmez ama bunu yapabilmek için şimdiki zamandan geriye doğru saymamız gerekir çükü sonsuzluğun ilk anından ileri saymak imkânsızdır (*DCD* IX. 4, 12. 11).

Philoponus ve Aristoteles Eleştirisi

Aristoteles'den yola çıkan ve evrenin bir başlangıcının olamayacağını öne süren bir dizi oldukça bilinen argüman vardır. Augustinus bu argümanların bir kısmından ve bunları çürütmek için öne sürülen savlardan haberdardı fakat Aristoteles'in düşüncelerine kesin bir dille karşı çıkan ilk kişi John Philoponus'dur.

Philoponus'a ait *Aristo'ya Karşı, Dünyanın Sonsuzluğu Üzerine* adlı eserde, sadece Aristoteles'in rakiplerinden Simplicius'un yorumlarından derlenen alıntılar yer alsa da eserden belli parçalar, kendi argümanını özgüvenle oluşturmasına olanak sağlayacak kadar sağlam temellenmiştir.[2]

---

2 Bkz. Philoponus: Against Aristotle on the Eternity of the World (London: Duckworth, 1987).

Çalışmasının ilk bölümünde Aristoteles'in öz teorisine karşı çıkmaktadır. Bu teoride hava, su, toprak ve ateş elementlerinin doğal aşağı ve yukarı devinimlerine ek olarak beşinci bir element olan eter'i de eklemiştir ve bu elementin devinimi ise daireseldir. Ona göre, evrenin, ayın yörüngesinde bulunan gökle ilgili bölümleri aynı doğaya sahiptir ve aynı elementten oluşmaktadır (1-3. Kitaplar).

Aristoteles, göklerin sonsuz olduğunu savunmaktadır çünkü var olan her şey bir karşıtlık sonucu meydana gelmiştir ve özün herhangi bir karşıtı yoktur, çünkü dairesel devinimin bir karşıtı yoktur (*De Caelo* 1. 3. 270 12.22). Philoponus gezegenlerin hareketindeki karmaşıklığın, dairesel biçimde hareket eden gökle ilgili bir maddenin varlığına bağlanarak açıklanamayacağını öne sürmüştür. Daha da önemlisi, her şeyin karşıtından doğduğu düşüncesini de reddeder. Yaratılış yoktan bir var etme sürecidir fakat bu, var olmayanın, tıpkı gemilerin keresteden oluşması gibi, varlıkları oluşturan madde olduğu anlamına gelmemektedir. Bu sadece yaratılanın içinden başka bir varlık daha oluşamayacağı anlamına gelmektedir. Philoponus'a göre dünyanın sonsuzluğu, hem yaratılış ile ilgili Hristiyan doktrinine hem de Aristoteles'in, hiçbir şey sonlu zaman periyodlarından daha fazla yol kat edemez görüşüne de aykırıdır. Eğer dünyanın herhangi bir başlangıcı yoksa sayısız yıllar boyunca ayakta durmuş, daha da kötüsü, 365 günlük bir sayılı zaman dilimi boyunca var olmuştur (5. Kitap, bölüm 132).

Aristoteles'in *Fizik* (641. 13 ff.) adlı eserine yaptığı yorumda Philoponus, doğal ve vahşi devinim dinamiklerini de eleştirmiştir. Aristoteles, fırlatılan nesnelerin hareketini açıklamada çeşitli zorluklar yaşamaktadır. Eğer ben bir taşı atarsam, elimden çıktıktan sonra onun aşağı ya da yukarı yönelmesini sağlayan şey nedir? Doğal hareketi ve artık elimin kontrolünde olmadığı ve yukarı doğru doğal olmayan bir biçimde yönelmesini sağlayacak bir güç yer almadığından, aşağı düşmek yönünde olacaktır. Aristoteles'in cevabı taşın, belli bir noktada, arkasından gelen hava ile itildiği yönündedir ve Philoponus bu cevabı tatmin edici bulmayarak eleştirmiştir. Philoponus'un kendi cevabı ise, devam eden hareketin, hareket eden nesnenin içindeki güç ile sağlandığı, ve bu gücün de, taşı atan kişi tarafından sağlanan maddi olmayan kinetik güç, yani teknik adıyla "itici güç (impetus)" olduğu yönünde olmuştur. İtici güç teorisi Galileo ve Newton'un öne

sürdüğü, hareket eden nesnenin devam eden devinimini anlatmak için ister içsel ister dışsal olsun hiçbir hareket sebebine ihtiyaç duyulmadığı ilkesine kadar etkinliğini sürdürmüştür.

Philoponus itici güç (impetus) teorisini kosmos açısından da uygulamıştır. Örneğin gökle ilgili cisimler, sadece ruhları olduğu için değil aynı zamanda Tanrı onları yaratırken belirli bir itici güç (impetus) sağladığı için de kendi eksenleri etrafında dönerler. İtici güç ilkesi, eylemsizlik kavramının keşfedilmesiyle artık etkililiğini yitirmiş olsa da, Aristoteles'ten önce gelen filozoflar için büyük bir gelişmeydi. Philoponus bu sayede, Aristoteles'in astronomi ile ilgili düşüncelerindeki sıra dışı fizik ve psikoloji karışımını çözmüştür.

On Üçüncü Yüzyılda Doğal Felsefe

Yukarıda belirtilen tüm bu savlara rağmen, Aristoteles'in doğal felsefesi yüzyıllar boyunca etkisini korumuştur. Hem İslam hem de Latin felsefesinde yer alan doğa incelemesi Aristoteles'in eserlerinin, özellikle de Fizik adlı eserinin üzerine yapılan yorumlarla şekillenerek yürütülmüştür. Robert Grosseteste ve Albertus Magnus gibi kişiler de Aristoteles'in bilimini, belli bilimsel konularda detaylı araştırmalar yürüterek geliştirmişlerdir fakat genel kavramsal çerçeve, on dördüncü yüzyıla kadar Aristoteles bakış açısının hâkimiyetinde kalmıştır. Bunu açıklamak için devinim, zaman ve nedensellik kavramlarına bakmak gerekmektedir.

Aristoteles devinimi, "bilkuvve olanın içinde şimdiye kadar yer alan bilfiil" olarak tanımlamıştır.[3] Arap yorumcular, bu tanımı kategoriler sistemiyle bağdaştırmada problem yaşamışlardır.

İbn Sina devinimi, *passio* kategorisinde ele alır: doğada meydana gelen bütün değişimler, göksel zekâların eylemine bağlı olarak gerçekleşmektedir ve bunlar da doğal dünyanın suyunun yavaş yavaş kaynamasına benzemektedir. İbn Rüşd ise, Aristoteles'in "devinim" kavramı ile ele aldığı değişim çeşitlerine odaklanmıştır. Bir tarafta yerel değişim vardır ve bu da mekânda ve boyutta (büyüme gibi) meydana gelen değişimi anlatmaktadır. Bir diğer tarafta da birçok türden nitel değişim yer almaktadır. Her

3 Bkz. Cilt I.

tür devinim, hedefiyle aynı kategoride yer almaktadır ve bu kategoriler de mekan, miktar ya da niceliktir. Göksel zekaların eylemlerinin pasif bir sonucu olmaktan çok uzak olarak, ister canlı ister cansız olsun doğal bedende gerçekleşen her türlü değişim içsel bir aracının eylemidir (*a motor conjunctus*).

Muhteşem Albert, Aristoteles'in metinlerinin de yardımıyla, iki İslami görüşü birleştirmeye çalışmıştır: devinim bir aracının aynı anda gerçekleşen eyleminin sonucu ve alıcının passio sudur. Bir bahçıvan, toprağı değiştirdiğinde, toprağın değişimi, bahçıvanın eylemi ve toprakta gerçekleşen değişiklikle aynı anda gerçekleşmiştir. Albertus Magnus, İbn Rüşd'e katılarak devinimin analojik bir terim olduğunu ve birçok kategoride değerlendirilebileceğini kabul etmiştir fakat İbn Rüşd'ün, mükemmel ve mükemmel olmayan bilfiillikler açısından Aristoteles'in öne sürdüğü ayrımı tam olarak kavrayamadığını düşünmüştür. A noktasında hareketli olan bir aracın potansiyel olarak B noktasında da olması olasıdır. B noktasına ulaşmak bu bilkuvve durumun mükemmel bilfiilliğidir; fakat B noktasına doğru hareket mükemmel olmayan bilfiilliktir çünkü hareket halinde olan araç henüz B noktasına varmamıştır fakat B'ye doğru yol almaktadır. Albert ayrıca, Aristoteles'in geniş devinim tanımının -bilkuvve olanın içinde şimdiye kadar yer alan bilfiillik– analojik anlamda oluşum (temel değişim) ve yaratılış (yoktan var olma durumu) açısından da uygulanabilir ve bu şekilde analojik anlamı genişletilebilir.[4]

Aristoteles'e göre, zaman ve devinim kavramları birbirleriyle bağlantılıdır: zaman devinimin ölçüsüdür ve zamanın devamlılığı, eylemin devamlılığından türemiştir. Devinimin ya da zamanın herhangi bir başlangıcı olup olmadığı sorusu ve Tanrı'nın varlığının kanıtlanabilirliği, on üçüncü yüzyılda Hristiyan filozoflar arasında hararetli tartışmalara neden olmuştur. Kindi'nin ve *kelam* filozoflarının ardından, Philoponus'un savlarından faydalanarak bazı teologlar felsefenin, doğal dünyanın bir başlangıcı olduğunu ve bu yüzden de tüm bunları var etmek için doğaüstü bir aracıya, Tanrı'ya ihtiyaç olduğunu kanıtlayabileceğini düşünmüşlerdir. Diğerleri ise dünyanın başlangıcının, Yaradılış'da öğretildiği gibi, saf felsefi uslamlama ile açıklanabilir bir şey olmadığını düşünmüşlerdir.

---

4 Bkz. J. Weisheipl, 'The Interpretation of Aristotle's *Physics*', içinde *CHLMP* 526–9.

İkinci görüşü savunan Aquinas, her iki tarafın görüşlerini de *Teoloji'ye Dair Savunma* adlı eserinin ilk bölümünde 46 soru ile özetlemiştir. İlk kısımda, dünyanın ('yaratılanların evreni') her zaman var olduğunu göstermeye çalışan 10 sava yer vermiştir. İkinci kısımda da evrenin bir başlangıcı olduğu görüşüne ait 8 sava yer vermiştir. Her iki tarafta da yer alarak, karşı görüşü çürütmeye çalışmıştır ve sonuç olarak, dünyanın bir başlangıcının olmasına rağmen bunun kanıtlanamayacağını ya da bilimsel bir bilgi olarak bilinemeyeceğini söyleyerek, tamamen bir inanç durumu olduğu vurgusunu yapmıştır.

Dünyanın her zaman var olduğunu gösteren örnek bir tartışma aşağıda verilmiştir. Burada *olmayana ergi* yöntemi kullanılmıştır:

Var olacak olan her şey, var olmadan önce hep var olma potansiyeli taşımıştır, aksi halde var olması mümkün olamazdı. Eğer dünya da var olmadan önce var olma olasılığı taşımışsa, var olması da muhtemeldir. Fakat var olma potansiyeline sahip olan maddedir ve hem var olma (biçim yoluyla) hem de var olmama (biçimden mahrum kalarak) potansiyeli taşımaktadır. Bu yüzden, eğer dünya var olacaksa, dünyanın başlangıcından önce madde vardır. Fakat madde biçim olmadan var olamaz, ama dünyanın maddesi ve biçim bir araya gelerek dünyayı oluştururlar. Böylece dünya var olmadan önce de vardı demek imkansızdır.

Aquinas'ın burada cevapladığı sorun, dünya var olmadan önce, var olma olasılığı maddeyi oluşturan pasif olasılık değildir. Var olma öncesi olasılık iki elementten oluşmaktadır: dünyanın var olmasının mantıksal olasılığı ve her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın aktif kudreti.

Aquinas'ın karşı taraftaki savlarından birinin kökleri de oldukça eskilere dayanmaktadır: "Eğer dünya zaten hep var olduysa, bugüne kadar sonsuz sayıda gün geçmiş olmalıdır. Fakat sonsuz olanı geçmek mümkün değildir. Bu yüzden de bugüne varılmış olamaz ki bu da yanlış bir görüştür" (46.2, obj.6). Aquinas'ın buradaki cevabı kısa fakat kararlıdır. Geçiş için bir uçtan diğerine yol kat edilmelidir. Fakat başlangıç noktası olarak hangi önceki günlerden birini belirlersen belirle, bu yalnızca sonlu sayıda gün ifade etmektedir. Aquinas'ın buradaki itirazı, bir başlangıç noktası çiftini, aralarından geçen sonsuz sayıda gün ile belirleyebilirsin görüşüne karşıdır.

Dünyanın her zaman var olup olmadığı ile ilgili karşıt ve onu savunan görüşleri teker teker inceledikten sonra Aquinas, dünyanın gerçekten bir başlangıcı olup olmadığını hiçbir zaman saf mantık aracılığıyla neden bilemeyeceğimize ilişkin genel uslamlamalar sunmaktadır.

Dünya hakkında evrensel kavramlar aracılığıyla fikir yürütürüz, evrensel kavramlar da zaman ve mekan açılarından soyutlardır ve bu yüzden de başlangıçlar ve sonlar hakkında açıklamalarda bulunamazlar. Tanrı hakkındaki uslamlamalar da bu bağlamda faydalı olmamaktadır. Mantık bize onun hakkındaki gerçekleri öğretebilir fakat bağımsız özgürlüğünün gizemli buyrukları konusunda bir bilgi veremez (46. 2c).

Evrenin felsefi kökenlerinin sınırları hakkında takdire şayan bir biçimde agnostik olsa da Aquinas, evrenin var olduğu haliyle yer alan nedensel yapısı hakkındaki görüşleri hemen benimsemiştir. Bir diğer taraftan da, gökcisimlerin, dünya üzerinde bulunan her şeyden doğası bakımından oldukça farklı olduğu şeklinde belirtilen Aristocu görüşü kabul etmiş ve aynı gökcisimlerin, bu dünya üzerinde yer alan karmaşık varlıkların doğal faaliyetlerinin doğrudan nedensel sorumlusu olduğuna inanmıştır. Dört element ve onların sıcak ve soğuk gibi fiziksel halleri, Aquinas'a göre dünya üzerindeki doğal fenomenin zengin çeşitliliğini anlatmakta yetersiz kalmaktadır. Bu bağlamda, Aristoteles'in *Oluş ve Bozuluş Üzerine* adlı eserine atıfta bulunarak şunları söylemiştir:

> Hareket söz konusu olduğunda varlığı ve yokluğuyla dünya üzerinde yer alan varlıklarda oluş ve bozuluşun çeşitli türlerine yol açan bazı aktif ilkeleri göz önünde bulundurmalıyız. Böyle bir ilke gökcisimler aracılığıyla sağlanır. Kendi türünden farklı oluşumları var eden ve dünya üzerinde yer alan her şey gökcisimlerin bir aracı olarak iş görmektedir. Böylece *Fizik* adlı eserin ikinci cildinde de söylendiği gibi insan ve güneş bir araya gelerek insanı oluşturmaktadır. (1a 115a 3 ad 2)

Kitabının bir sonraki kısmında ise Aquinas bu belirsiz Aristocu görüşü nasıl algıladığını anlatmaktadır. Ona göre dölün aktif bir gücü vardır, onu üreten insanın ruhundan türemiştir. Döldeki köpüklenmeler aracılığıyla meydana gelen aktif gücün kendine özgü sıcaklığı vardır ve erkeğin ruhundan değil gökcisimlerin hareketinden türemiştir. Böylece insanoğlu-

nun yaratılışının en erken dönemlerinde, insan gücünün ve gökcisimlerin gücünün eşzamanlılığı mevcuttur (1a 118. 1 ad 2).

Dünyevi süreçlerde gökcisimlerin yakın katılımına olan inancına rağmen Aquinas, astrologların bütün iddialarına katılmamaktadır. Gökcisimlerin insan davranışlarını etkileyebileceği görüşünü inkar etmez çünkü sonuç olarak, güneşin sıcaklığı üzerimizdeki montu çıkarmamızı sağlamaktadır. Fakat gökcisimlerle olan bu bağlantının insanların yaptıkları seçimleri belirlemek şeklinde meydana gelmediği ve astrolojik tahminlerin mümkün olamayacağı konusunda ısrarcıdır.

Eğer insan zekâsı ve iradesi sadece fiziki araçlardan oluşsaydı, bu sayede yıldızlar bu araçlar üzerinde doğrudan etkili olabilirdi. Fakat bu araçlar ruhani olduğundan ölümcül etkilerinden kaçmaktadırlar. Astrologların savaş sonuçlarını öngörmede başarılı olduğunu savunanlara karşın Aquinas, bunun sebebinin insanların büyük bir bölümünün özgür iradelerinin kullanmakta yetersiz kalması ve bunun yerine bedensel arzuların esiri olması gibi nedenlere bağlayarak cevap vermektedir. Böylece astrologlar istatistiksel açıdan güvenilir tahminlerde bulunabilirler fakat bir kişinin kaderini önceden göremezler. Astrologların kendisi de, akıllı bir insanın yıldızları alt edebileceği görüşünü savunmamaktadırlar demiştir (1a 115. 4).

Bilfiil ve Bilkuvve Sonsuzluk

Ortaçağ filozoflarının birçoğu gerçek anlamda sonsuz sayı nosyonunun tutarsız olduğu yönündeki Aristoteles'in konumunu kabul etmişlerdir. Ona göre madde, sonsuzluğa bölünebilirdi. Fakat bu, maddenin sonsuz sayıda parçası olduğu anlamına gelmemekte, ne kadar sık bölünürse bölünsün daha da fazla parçaya bölünebileceği anlamına gelmektedir. Sonsuz olanın sadece bilkuvve mevcudiyeti vardır.

Aristoteles eşzamanlı gerçek bir sonsuz fikrine her zaman karşı çıkmıştır. Ona göre evren, her zaman var olmuştur ve bu da sonsuz sayıda zaman periyodunun geçmiş olduğu anlamına gelmektedir. Buna rağmen, ortaçağ filozofları onun bu teorisini yalnızca bütünün bölünebilirliği ölçüsünde değil aynı zamanda yaratılmış olan evrenin süresi bağlamında da uygulamışlardır.

Dünyanın zaman içinde yaratıldığı görüşünü kanıtlamak isteyenler, sonsuz bir evrende inancın, gerçek sonsuzda da inanca neden olduğu görüşünü savunmuşlardır. Böylece Bonaventure aşağıdaki argümanı öne sürmüştür:

> Hâlihazırda sonsuz olana herhangi bir ekleme yapmak mümkün değildir. Bu çok açıktır çünkü eklenen her şey daha da büyüyecektir ama hiçbir şey sonsuzdan daha büyük değildir. Eğer dünyanın herhangi bir başlangıcı yoksa, sonsuza kadar devam etmiştir ve böylece onun sürecine hiçbir ekleme yapılamaz. Fakat bunun yanlış olduğu açıktır, her gün güneş kendi ekseni etrafında dönmeye devam etmektedir ve bu diğer geçmiş dönüşlere eklenmektedir. Geçmiş bakımından bunun sonsuz olduğu akıllara gelebilir fakat şimdiki zaman bakımından sonlu olan şu anda elde eden konumdadır ve yalnızca şimdiki zaman bakımından sonlu kısımda daha yüce ve büyük bir varlık vardır. Buna rağmen geçmiş bakımından daha yüce ve büyük bir varlık bulunabileceğini gösterebiliriz. Eğer dünya ebedi ise, dünya sonsuz kez kendi ekseni etrafında dönmüştür. Dahası, güneşin kendi ekseni etrafında döndüğü her bir tur için ay da on iki kez kendi ekseni etrafında dönmüştür. Böylece ay, güneşten daha fazla sayıda dönüş tamamlamıştır. Fakat güneş de sonsuz kez kendi ekseni etrafında dönmüştür, bu yüzden de sonlu olan açısından değerlendirdiğimiz gibi sonsuz olanı da aşan bir şeyler bulmak mümkündür denebilir. Ancak bu da imkânsızdır.[5]

Eşzamanlı olmasalar bile, eğer gerçek sonsuzlar var olsaydı onları da tıpkı yılları ve ayları saydığımız gibi sayabilirdik. Fakat sayılabilir sonsuzlar olsaydı onlarla eşit olmayan derecede sonsuz da olurdu ve bu da kesinlikle saçmalık olurdu.

Ortaçağ filozofları bu saçmalığa farklı şekillerde tepki vermişlerdir. Bazıları "eşit olmak" ve "daha büyük" şeklinde ifade edilen kavramların sonsuz rakamlar için geçerli olduğu görüşüne tamamen karşı çıkmışlardır. Diğerleri ise eşit ve eşit olmayan sayıda sonsuz olduğu görüşünü kabul etmiş fakat sonsuz rakamlar için geçerli olan "bütün, parçalarından daha büyüktür" aksiyomunu reddetmişlerdir.

5 Giriş, Tercüme ve Şerh için bkz. Norman Kretzmann ve Barbara Ensign Kretzmann (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Sonsuz kez bölünebilen bütün, Aristoteles'in de öngördüğü gibi eşit olmayan sonsuzlar problemini ortaya çıkarmamıştır çünkü bütünün parçaları birbirinden sadece potansiyel olarak uzaktır ve potansiyel varlıklar gerçek varlıklar gibi sayılamazlar. Buna rağmen, on dördüncü yüzyılda, bazı düşünürler bütünün bölünebilen atomlardan oluştuğunu öne sürmüşlerdir ve bunlar da sayıca sonsuzdurlar. Bunlar arasında en ön plana çıkanlardan biri de 1312 yılında Oxford Üniversitesi Rektörlüğünü yapmış olan Henry Harclay'dir.

Aristoteles bütünün, büyüklük barındırmayan noktalardan oluşmuş olamayacağını öne sürmüştür. Bir noktanın herhangi bir parçası olmadığı için, kendinden uzak sınırları da olamaz ve bu yüzden iki nokta, tek bir nokta haline dönüşmeden birbirleriyle kesişemezler. Fakat Henry bahsedilen bu noktaların birbirleriyle aslında bir bütün halinde bile kesişebileceğini öne sürmüştür. Fakat bu noktalar konum olarak birbirlerinden farklıdırlar ve bu yüzden birbirlerine eklenirler. Bu teoriyi anlamak oldukça güçtü ve Bradwardine de Öklid geometrisine göre bunun mantıksız olduğunu göstermişti. Eğer bir kareyi ele alıp bir taraftaki atomdan tam karşı tarafta bulunan atoma doğru paralel çizgiler çekerseniz, köşelerde bulunan atom sayısı ile bu köşegen eşit olacaktır. Fakat bu durum, köşegenin, kendi köşeleriyle ölçülemez yapıda olduğu gerçeğine uymamaktadır.

Ockham, Henry'e karşı çok daha radikal bir tavır sergilemiştir. Genel indirgemeci programının bir parçası olarak noktaların mutlak bir varlıkları olmadığını savunmuştur. Tanrı bile bir noktayı diğer tüm varlıklardan bağımsız olarak var etme gücüne sahip değildir. Henry'e göre bir doğru, noktalar bütünü olmaktan çok uzaktır ve bir nokta, bir sınırdan ya da doğru üzerinde bir kesikten başka bir şey değildir.

> Nokta, maddeden ya da modern yazarlar tarafından listelenmiş olan maddi ve manevi varlıklardan ayrı olan mutlak bir şey değildir çünkü böyle olsaydı, doğrudan daha farklı bir şey oluştururdu. Fakat bu düşünce yanlıştır. Nokta, bir doğrunun parçası mıdır değil midir? Parçası değildir çünkü Aristoteles'in de göstermeye çalıştığı gibi, bir doğru noktalardan meydana gelmemiştir. Nokta, eğer bir doğrunun parçası değilse ve doğru da açıkça bir noktanın parçası değilse, o halde bu ikisi tamamen birbirinden farklıdır ve biri diğerinin bir parçası değildir. (*Oph.* 2. 207)

Ockham, mutlak sonsuzun imkânsızlığı konusunda Aristoteles'e katılmaktadır ve bu teoremi kullanarak bir noktanın, bölünebilir herhangi bir şeyden ayrı tutulan ve bölünemeyen bir varlık olmadığını göstermeye çalışmıştır. Eğer noktalar böyle atomlardan oluşsaydı, gerçekten var olan sonsuz sayıda nokta olurdu. Herhangi bir parça tahta üzerinde herhangi bir sayıda doğru bulabilirsiniz ve bunların hepsi de nokta ile bitebilir. Eğer noktalar gerçekse, sonsuz sayıda gerçekte var olan varlık da olacaktır ki bu da tüm felsefi görüşlere aykırı ve imkansızdır.

On dördüncü yüzyıl mantıkçıları ve doğacı felsefeciler hem uzamsal doğru parçası hem de zaman ve hareketin devamlılığı konularına ilgi duymuşlardır. Richard Kilvington'un sophismata'larından birinde, belli bir mesafeyi kat etmek sorunu üzerinde durulmuştur. Sokrates A mesafesini kat ederken, kat etme sürecinde herhangi bir zamanda bu mesafeyi kat ettiğini mi yoksa yalnızca bu süreci tamamladığı zaman o mesafeyi kat etmiş olabileceğini mi söyleyebiliriz? Her iki şekilde de bir sorun oluşmaktadır. Eğer ikinci seçeneği ele alırsak, Sokrates A mesafesini, yalnızca bunu yapmayı bıraktığı anda almıştır diyebiliriz. Eğer ilk seçeneği ele alırsak, o zaman da Sokrates A mesafesini sonsuz kez kat etmiştir, çünkü hareket sonsuz kez bölünebilir niteliktedir, bu yüzden de Sokrates bu mesafeyi sadece bir kez geçebilmektedir.

Kilvington bilmece gibi olan "Sokrates A mesafesini kat edecektir" cümlesini ele alarak, "kat edecektir" ifadesine odaklanmakta ve bu fiili iki şekilde yorumlayabileceğimiz sonucuna ulaşmaktadır.

> Yorumlamalardan ilki şu şekildedir: "Sokrates A mesafesini kat edecektir" demek "Sokrates A mesafesini kat etme süreci içinde olacaktır" demektir. Bu haliyle sophisma doğrudur. Dahası, son çıkarım olan 'bu şekilde Sokrates sonsuz kez A mesafesini kat edecektir' ifadesi doğru kabul edilir çünkü Sokrates sonsuz kez A mesafesini kat etme süreci içinde olacaktır. Bu sophisma farklı bir yorumlamaya da açıktır: "Sokrates A mesafesini kat edecektir" demek, "A mesafesi Sokrates tarafından kat edilecektir" demektir. Bu haliyle de, kat etme eyleminin son noktasına gelinmeden Sokrates bu mesafeyi kat etmiş olamayacaktır. (Sophismata, 328)

Filleri yorumlama yöntemi, mantıkçılar arasında İspanyalı Peter zamanından beri oldukça yaygındır. En favori "yorumlanabilir" fiiller "baş-

lamak" ve "bitmek" filleridir. Kilvington ve meslektaşları, hareketin ilk ve son anlarının var olup olmadığına ilişkin sorunlarla başa çıkmak için bu fiilleri yorumlama yoluna gitmeyi önermişlerdir. Yaygın cevap ise ilk ve son anların olmadığı yönündedir. Yalnızca hareket başlamadan bir son an, ve hareket bittikten sonra bir ilk an vardır.

Walter Burley *İlk ve Son An Üzerine* adlı tezinde tamamen bu konuya yönelmiş ve farklı türden süreçlerle varlıkları bölümlere ayırarak bazılarının son ana değil de ilk ana, bazılarının ilk ana değil de son ana sahip olduklarını ileri sürmüştür. Devamlılık ve bölünebilirlik gibi kavramları hem nitelik hem de nicelik yönünden ayırmıştır. *Biçimlerin Pekleşmesi ve Zayıflaması Üzerine* adlı eserinde, ısı ya da renk gibi oluşumların sürekli değişiminin ölçümü ve doğası üzerine fikirler geliştirmiştir.

Nesnelerin ısınması konusunda fikir belirten skolastik filozoflar, alışıldığı gibi iki görüşten birine daha yakın durmuşlardır. Görüşlerden biri, bir nesnenin ısınmasının, ısı elementinin eklenmesiyle oluştuğunu savunmuştur. Diğer bir görüş de, ısı değişimlerinin, sıcak ve soğuğun karışımı ile meydana geldiğini savunmuştur. Burley ise üçüncü bir görüş öne sürmüştür. Isının dereceleri kavramını ileri sürerek, "enlem" adını verdiği tek bir ölçek olduğunu söylemiştir. Sıcak ve soğuk iki farklı değil tek bir niteliktir. Enlemin bir ucunda en yüksek derece sıcak, diğer ucunda da en yüksek derece soğuk bulunur. Böylece ısı derecesi dediğimiz modern kavramı ortaya çıkarmıştır ve fizik alanında gösterilecek önemli gelişmelere zemin hazırlamıştır.

6.

Metafizik

Son dönem Yeni Platoncuların ve Augustinus'un eserlerinde metafiziksel düşüncenin eksikliğine rastlamak oldukça zordur. Buna rağmen, eserleri ilahi doğa ile o kadar ilgilidir ki bunu doğal teolojiden ayırt etmek oldukça güçtür ve bu kitabın da Tanrı ile ilgili bölümünde bu konuya yer verilmiştir. Bu durum, ilk milenyumun şüphesiz en büyük metafizikçilerinden biri olan İbn Sina'nın felsefesine sıra geldiği zaman büyük ölçüde değişmektedir.

Aristoteles de hatırlanacağı üzere ilk felsefenin iki tanımını yapmıştır. Birincisi ilahi maddenin bilimi olduğu şeklindedir, ikincisi de var olarak anlaşılma fikrini teorik hale getiren bilimdir. Her iki tanımlama da, daha önce belirtildiği üzere, birbirleriyle tutarlıdır. İkincisi, açıklama şeklinde gelişerek metafizik alanını tanımlar ve bu kapsamda ele alınabilecek her şey bu tanıma dâhildir. İlki ise metafiziği, önerdiği açıklama ilkesi açısından ele alır ve yeri değiştirilemeyen ilahi değiştiriciyi referans gösterir. Böylelikle teoloji ve var olarak anlaşılma bilimi birdir ve aynı felsefesinin ürünüdür.

İbn Sina'nın Oluş, Töz ve Var Olma ile ilgili Düşünceleri

Aristoteles şarihleri, yukarıda bahsedilen bu iki tanımlamayı ele alarak metafiziğin farklı, rekabetçi doğasını öne sürdüklerini öne sürmüşlerdir. İbn Sina, metafiziğin var olarak anlaşılma kavramını incelediği tezini kabul eder fakat metafiziğin ana ekseninin Tanrı olduğu düşüncesini red-

deder. Onun getirdiği açıklama bu şekildedir. Hiçbir bilim kendi ana konusunun var olduğunu gösteremez. Fakat metafizik, ve sadece metafizik, Tanrı'nın varlığını gösterebilir. Bu yüzden Tanrı metafiziğin ana konusu olamaz. (*Metaph.* 1. 5-6).

Metafiziğin ana konusu olan oluş, varlığı kanıtlanmaya gerek duyulmayan şeyleri içerir. Metafizik bilimi oluşu, belli bir tür olmayan, yani maddi nesneleri inceler gibi çalışmaktadır. Maddeleri Aristoteles tarzı kategorilere ayırarak inceler ve oluşun türleriymiş gibi davranır. Birçok konudan birkaçı olan olasılık ve bilfiil, evrensel ve tözel, olası ve gerekli gibi konuları ele alır ve bu konular doğal, matematiksel ve etik disiplinler arasındaki sınırları aşar. Buna ilahi bilim denilmektedir çünkü "hem tanımlama hem de oluş bakımından maddeden ayrı olan şeyler"den söz etmektedir (*Metaph.* 1. 13-15).

İbn Sina'ya göre, ruha yerleştirilmiş olan ilk fikirler *nesne*, *oluş* ve *gereklilik* şeklindedir ve bunlar bilinmesi gereken fikirler aracılığıyla açıklanamaz ve buna kalkışmak da bizi kısır bir döngüye sokacaktır. Her şeyin kendi gerçekliği vardır ve bu da ona has bir özelliktir. Bir üçgen, onu üçgen yapan özellikleri barındıran bir gerçekliğe sahiptir, beyazlık da onu beyaz yapan bir gerçekliğe sahiptir. Bu gerçekliğe onun oluşu diyebiliriz fakat daha uygun bir teknik terim olarak "esas" diyebiliriz. Bu daha uygun bir kelimedir çünkü "oluş" bir diğer deyişle "var olmak" anlamına da gelmektedir.

Oluş türleri arasındaki en önemli ayrım gerekli olan oluş ve olası oluş arasındaki ayrımdır (imkânsız oluş diye bir şey yoktur). Olası oluş kendi içinde değerlendirilirse, var olma ihtiyacı duymamaktadır; gerekli olan oluş ise kendi içinde var olmaya ihtiyaç duyacaktır. Kendinden gerekli olanın herhangi bir nedene ihtiyacı yoktur.

Kendinden gerekli olanın herhangi bir nedeni yoktur fakat kendinden olası olanın bir nedeni vardır. Nedeni olan bir oluş, bu nedenden soyutlanarak ele alındığında artık gerekli değildir, bu yüzden de kendinden gerekli olma özelliğini kaybedecektir.

> Kendi içinde değerlendirilen ve olası olan her şey hem var olduğundan hem de olmadığından dolayı bir nedene sahiptir. Bir varlığa sahip olduğunda, var olmayandan ayrı olarak bir oluş elde etmiştir. Fakat var olmayı bıraktığı anda, var olandan ayrı bir var olmayan

> özelliğe sahip olur. Bu durum diğer türlü gerçekleşemez çünkü her bir elde edilen nesne ya kendinden ayrı bir şeyden elde edilmiştir ya da kendinden ayrı bir şeyden elde edilmemiştir. Eğer kendinden ayrı bir şeyden elde edildiyse, diğeri onun nedenidir. Eğer kendinden ayrı bir şeyden elde edilmediyse de, bu sefer kendi esasından türemiş olmalıdır. Eğer bu esas elde etme eylemi için tek başına yeterliyse bu olası değil gerekli bir oluştur. Eğer esas elde etme eylemi için yeterli değilse ve dışarıdan yardıma ihtiyaç duyuyorsa, bu dış öğe, olası oluşun var olmasını ya da var olmamasını sağlayan gerçek nedendir. (*Metaph.* 1. 38).

İbn Sina bu savı kendinden gerekli olan ilk nedenin varlığını göstermek için kullanır ve bu gerekli oluşun niteliklerini listelemeye devam eder. Bu liste de şunları içerir: gerekli oluş nedensizdir, hiçbir şey ile kıyaslanamaz, kendine özgüdür. Bu tanımlamalar bu şekilde devam etmektedir ama burada durup alıntı yaptığımız pasajdan bahsetmek gerekmektedir.

Pasajda belirtildiğine göre tek ve aynı olan bir nesne, ilk başta var olmazken daha sonraki bir süreçte bir oluşa sahip olabilir: ilk başta var olmayan X daha sonra var olabilir ve bir oluş halini alabilir. Bu da, ilk olarak nesnenin bir biçime sahip olduğu ve sonra da başka bir biçime büründüğü şeklinde gelişen ve Aristoteles sisteminde de olduğu gibi, bir parça kilin farklı biçimlere bürünmesi ya da bir elementin bir başka elemente dönüşmesi gibi esas durumdan açık bir şekilde oldukça farklıdır (*cf. Metaph.* 1. 73). Fakat tam olarak ne tür bir metafiziksel varlığın bize sunulduğu açıklaması belirsizdir. Var olmamaktan olmaya geçen nesne (ya da tam tersi) evren midir, türler midir ya da tek bir birey midir? Bu pasajı okuduğumuz zaman, İbn Sina kafamızda "Evren henüz var olmadığında" ya da "Eskiden dinozorlar vardı, fakat şimdi yoklar" ya da "İlk başta Sokrates yoktu fakat sonradan var oldu" gibi düşüncelerin oluşmasını mı istiyordu? Bu düşüncelerin her biri metafiziksel problemleri doğurur fakat biz en açık ve en problemli olan bu üç sorundan sonuncusuna odaklanacağız.

Elbette ki, Sokrates var olmadan önce, onun var olacağını işaret eden herhangi bir nesne yoktu. Yani var olmama eylemini gerçekleştirecek bir Sokrates'ten söz etmemiz mümkün değildi. Ve olmayanı bireyleştirmenin imkânsızlığından dolayı var olmayan bireyler hakkında konuşmak zor gibi görünebilir. Peki, var olanı nasıl bireyleştirebiliriz? Aristoteles, belli bir

türden gelen bireyin bir diğerinden farklı olduğuna inanmıştır çünkü farklı bir maddenin türünden gelmiştir. Fakat var olmayan şey maddi evrenin bir parçası da değildir ve madde ile bireyleştirilemez. Fakat İbn Sina maddenin bireyleştirme özelliğine sahip olan tek şey olduğunu kabul etmesi gerekir mi?

Buna cevap vermek için, İbn Sina'nın evrensel ve tözel arasındaki ilişki ile ilgili neler söylediğini incelememiz gerekir. Ona göre bir kavram farklı şekillerde evrensel olabilir. Gerçek anlamıyla, insanoğlu gibi birçok şeyden meydana gelmiş olabilir.

Ya da birçok şeyden meydana gelme olasılığı mantıken var olan fakat buna rağmen birçok şeyden meydana gelmemiş de olabilir. Burada iki olası durum söz konusudur. Yedi kenarlı bir ev kavramı, İbn Sina'nın bize anlattığı gibi herhangi bir şeyden meydana gelmemiştir fakat evrensel oluşun birçok kez somutlaştırılmasını engelleyecek de hiçbir şey yoktur. Güneş kavramı ise tek bir şeyden meydana gelmiştir ve birden fazla şeyden meydana gelmesi mümkün değildir. Fakat bu imkânsızlık mantığın değil fiziğin bir parçasıdır. Bireyler ise oldukça farklıdır. "Bir birey birden fazla şeyden meydana gelmiş şeklinde algılanamayacak özelliktedir ve Zeyd'in de tözünde olduğu gibi, kendisinden başka hiçbir şeye ait olmayan olarak algılanmaktadır" (*Metaph*. 5. 196).

Şimdi de at kavramını düşünelim. Bunu üç şekilde yapabiliriz: bireyler arasında bir oluşa sahip olduğunu söyleyebiliriz, ya da zihinde yer alan oluşunu değerlendirebiliriz ya da başka hiçbir varlığı referans göstermeden soyut olarak tamamen kendi içinde değerlendirebiliriz.

> *At olmaklığın* tanımı *evrensel* kavramının tanımını da geçmektedir ve evrensellik de at olmanın tanımı içinde yer almamaktadır. At olmaklık kavramı hiçbir evrenselliğe ihtiyaç duymayan bir tanıma sahiptir ve evrensellik ekstra durumdadır. At olmaklık kavramının kendisi sadece at olmaklık kavramını içerir ve kendi içinde ne tekdir ne de birden çoktur, ne ruh içinde ne de algılanabilir bireyler içinde yer alır. At olmaklık kavramı, birçok şey bu tanımı paylaştığından dolayı yaygındır fakat belli tözellikler ve önceden belli olan rastlantılar ile birlikte ele alırsanız bireyseldir. Fakat kendi içinde at olmak sadece at olmayı içerir. (*Metaph*. 5. 196)

İbn Sina Platoncu bir tarzla, kendi içinde bir at olma kavramının yer aldığını ve bunun herhangi bir tek attan ayrı olduğunu söylememektedir. At olmak tüm atlar için geçerlidir ve bunu da ancak tek tek atlara bakarak inceleyebiliriz. Bunu aynı zamanda zihnimizde oluştuğu şekilde de ele alabiliriz: at kavramı kolaylıkla ulaşılabilen bir kavramdır diyebiliriz. Fakat at olmak kavramına nelerin dâhil olduğunu da soyut bir şekilde göz önünde bulundurabiliriz ve bu da at olmanın kendisidir (*Metaph.* 5. 207).

Tek bir at içindeki at olma kavramı ve herhangi bir insan içinde yer alan insanlık, İbn Sina'nın da dediği gibi, "belli tözellikler ve tasarlanmış rastlantılar" ile birlikte incelenmektedir. Aristoteles için ise, tasarlanmış olan rastlantılar (belli bir tür nesneyi bir diğerinden ayıran) Sokrates'i özgünleştiren nedendir. Fakat İbn Sina için, tek bir insan içinde yer alan insanlık ise kendi içinde bireyleşmiştir. Zeyd'in insanlığı ve Amr'ın insanlığı birbirinden farklı değildir ve bunların sayıca da aynı olduklarını düşünmek yanlıştır. Onlar Tek değil iki insanlığa sahiptirler. İbn Sina için, bireysel olduğu kadar türe özgü tözler de vardır.

Bireysel tözlerin icadı var olmayan varlıkların bireyleştirilmesi bilkuvveini de içinde barındırır. Sudan çıkarak var oluşunu gerçekleştiren buhara, öncesinde su olan ve önceden var olan maddenin oluşmuş bir türüne ek olarak gelişen tür şeklinde bakabiliriz. Böylece Sokrates'in de var olması daha önceden eksikliği var olan bir töze eklenen var oluş şeklinde değerlendirilebilir. Önceden var olan töz, gerçekliği var oluşu olan bir bilkuvve olarak değerlendirilebilir. Böylece töz ve var oluş, madde-biçim ve cevher-araz çiftlerinin yanı sıra üçüncü bir kuvve-fiil çifti olarak görünür. Var oluş, İbn Sina'nın da zaman zaman bahsettiği gibi töze eklenen arazdır.

Kendinden gerekli olan bir oluşun söz konusu olduğu durumlarda var olmama durumundan sonra oluşa sahip olmak ile ilgili bir şüphe yoktur ve böylece töz ile var oluş arasında bir ayrım da ortaya çıkmaz. Fakat diğer bütün varlıklarda, İbn Sina'nın görüşüne göre bu ikisi birbirinden farklıdır. İbn Sina zamanından beri bazı filozoflar Tanrı'nın durumu hariç tüm durumlarda töz ve var oluş arasında fark olduğunu savunmuşlardır. Bazıları ise bu durumu reddetmişlerdir fakat hepsi de bu konuya oldukça önem vermişlerdir. Yine de konunun önemi, bu bağlamda "töz"ün türe özgü mü yoksa bireysel bir töz mü olup olmadığı sorusuna verilecek cevaba bağlıdır.

Eğer bu "töz"ü türe özgü şeklinde tanımlarsak var oluş ve töz arasındaki ayrım "X var olmakta mıdır?" ve "X'ler nelerdir?" soruları arasındaki ayrım ile eşdeğerdir. Taneciklerin var olması taneciklerin ne olduğu ile aynı şey değildir. Fakat bu ayrımın bireysel tözler ile ilgili olduğunu düşünürsek bireysel tözlerin hiçbir var oluş ile bağdaştırılamayacağı, olasılık dâhilinde olanın bireysel tözleri değil de var olmayan bireylerin tözleri olduğu bilkuvvei ortaya çıkmaktadır. Sözün gelişi Âdem'in tözü sonsuzluk boyunca var olmaktadır ve Tanrı Âdem'i yarattığında, bu zaten var olan bilkuvveliğe bilfiil bahşetmiş olmaktadır.

Bireysel tözlerin varsayımı, günümüzde hala etkili olmaya devam etse de, felsefi bir karmaşıklığın da içine düşmektedir. Bireysel bir insanlığın, örneğin İbrahim'in insanlığının bireyleştirildiğini düşünelim. Bu bireyleştirilmiş ona özgü insanlık değildir. Tüm insanlar tarafından paylaşılan bir şeydir. İbrahim'e ait olarak bireyleştirilmemiştir. İbrahim hiç yaratılmamış olsa ve ebedi bir olasılık olarak devam etse bile var oluşunu sürdürebilir ve aynı birey olarak kalabilir. İbn Sina'ya göre yalnızca ona eşlik eden özellikler ve ilinekler ile tanınabilir ve bu da İbrahim ile ilgili doğru olan her şeyi kapsamaktadır. Buna Keldaniler'in Ur şehrinden göçtüğü, oğlunu kurban etmek için ilahi bir emre uyduğu gibi gerçekler de dâhildir. Elbette İbrahim'in tözü o daha yaratılmadan var olduğu için, tüm bu sayılanların gerçeğe dönüşmesiyle değil yalnızca olasılıklarıyla bireyleştirilmiştir.

Fakat İbrahim'in ana rahmine düşmesinden önce bu olasılıklara konu olabilecek hiç kimse ve hiçbir şey yoktu. Yalnızca Ur'dan göç etmiş, oğlunu kurban etmiş ve bunun gibi gerçeklere sahip olan bir bireyin var olabileceğini gösteren soyut bir olasılık vardı fakat bu söz konusu bireyin olasılığı değildi. Benzer şekilde, Nuh da ana rahmine düşmeden önce Nuh'un Gemisini inşa edeceği bilkuvvei yoktu. Sadece birinin bu gemiyi inşa edebilme olasılığı vardı. İbn Sina haklı bir şekilde Platon'a karşı çıkarak bireyleştirilmeden önce gerçekleştirme olamayacağını ve var oluşta gerçek evrenseller olmadığını savunmuştur. Gerçekleştirme olmadan da bireyleştirme olamayacağı şeklindeki karşıt ilkeyi kabul etmemiş olması ise üzücüdür.

Aquinas'ın Bilfiil ve Bilkuvve Üzerine Düşünceleri

İbn Sina'nın fikirleri Ortaçağ'ın ileri yıllarına kadar etkili kalmıştır. Onun düşüncesinin izlerine *Oluş ve Töz Üzerine* başlıklı metafizik ma-

nifestosu İbn Sina'nın oluş ve töz zihin tarafından algılanan ilk şeylerdir şeklindeki alıntısıyla başlayan Thomas Aquinas'ın eserlerinde sıkça rastlanmaktadır.

Bu düşünce olgunlaştıkça Aquinas Aristotelesçi metafiziğe kendi bakış açısını katmaya başlamıştır fakat hiçbir zaman tam olarak İbn Sina'nın etkisinden kurtulamamıştır.

Aquinas'ın metafiziğinde yer alan anahtar kavramlar bilfiil ve bilkuvve üzerinedir. Bu düşünceleri açıkça anlaşıldığı üzere Aristoteles'ten ve onun yorumcularından türetmiştir fakat onları yeni alanlarda yeni bir entelektüellik derecesinde uygulamıştır. Aristoteles'in de önceden uyguladığı gibi bu kavramların basit bir şekilde ayrımı ilk ve ikincil bilfiil arasındaki ayrım ile yeniden şekillenmiştir. Aquinas bu ayrımı daha da geliştirerek bilkuvve ve bilfiil derecelerini de kademelere ayırarak habitus (görünüş) ya da yaratılış kavramının sistemik olarak çalışılmasına olanak sağlamıştır. Aristoteles'te bilkuvve-bilfiil yapısının iki temel örneği, öznenin ilinek ile maddenin de biçim ile olan ilişkisidir. Aquinas İbn Sina'nın töz ve oluş ikiliğine getirdiği üçüncü örneklemeyi kabul ederek detaylandırma yoluna gider.

Aquinas "Teoloji'ye Dair Savunma, İkinci Bölüm'de sadece görünüş kavramına beş soru ayırmıştır. Bu bilimsel eserin ilk amacı (ruhen Aristotelesçi olsa da büyük oranda orijinal bir eserdir) erdem kavramını tanıtmaktır. Fakat görünüş kavramının daha geniş bir uygulama alanı vardır. Aslında alışılmışın dışında olan insan davranışlarının nitelendirilmesi, büyük filozofların çoğu zaman gözden kaçırdığı görülen bir uygulama olsa da aslında oldukça önemli bir ögedir. Aquinas bu kavramın önemini kavrayacak erdeme sahipti ve bu konuya büyük ölçekli bir açıklama getirmeyi deneyen ilk büyük filozoflardan biriydi.

Görünüş kavramının örnekleri arasına ölçülü olma ve yardımseverlik gibi erdemlerin yanı sıra hastalık ve sağlık, güzellik ve güçlülük, mantık ve bilim bilgisi, her türlü inanış ve kavramların bilgisine sahip olma da sayılabilir. Bu örneklerin çeşitliliği "*habit*" kelimesinin tam manasıyla çevrilemediğini fakat buna en yakın çağdaş felsefi terimin "*yaratılış*" olduğunu göstermektedir. Yaratılış kavramı en iyi *kapasite* ve *eylem* kavramlarıyla açıklanabilir. İnsanoğlu hayvanların sahip olmadığı birçok kapasiteye sahiptir. Bunlara örnek olarak dil öğrenebilme kapasitesi ve cömertlik kapa-

sitesi gösterilebilir. Bu kapasiteler belli insanlar belli dilleri konuştukları ya da cömert eylemleri gerçekleştirdiklerinde eyleme geçirilmiş ve gerçekleşmiş olurlar. Fakat kapasite ve eylem arasında aracı bir durum oluşması da mümkündür. Bir adamın Fransızca konuşabildiğini söylediğimiz zaman ne gerçekten Fransızca konuşabildiğini ne de Fransızca konuşmasının sadece mantıksal bir olasılık olduğunu kastederiz. Bir kişiyi cömert olarak nitelediğimizde, insan ırkının diğer tüm üyeleriyle aynı cömertlik kapasitesine sahip olduğundan daha fazlasını kastetmiş oluruz fakat konuşma anında cömertlik olarak adlandırılacak bir şey yaptığını kastetmeye ihtiyaç duymayız. Fransızca bilmek ya da cömert olmak durumları yaratılıştır. Aquinas'a göre yaratılış kapasite ve eylem kavramlarının ortasında bir yerde, saf bilkuvve ve tam bilfiil arasında yer almaktadır (*ST* 1a 2ae 50. 4).

Aquinas'a göre her eylem bir yaratılış örneği değildir. Tanrı'nın düşünceleri ve gezegenlerin hareketleri yaratılış ile herhangi bir ilgisi olmayan eylemlerdir. Doğal aracılar kendi doğal aktivitelerini gerçekleştirmek için bir yaratılışa ihtiyaç duymazlar. Doğası gereği ateş ısıtır ve su da ıslatır. Bunlar ateşin ve suyun doğal eylemleridir ve sadece bu eylemleri gerçekleştirme kapasitesine sahiplerdir.

Kapasite ve eylem Tanrı örneğinde olduğu gibi birebir aynı olursa ya da gezegenler ve doğal aracılar örneğinde olduğu gibi kapasite sadece tek bir eylem ile gerçekleştirilebilirse, kapasite ve eylem arasında oluşan üçüncü bir kavrama yer olmayacaktır.

Yaratılışlar birer özelliktir: Aristoteles'in dokuz "ilinek" kategorisinden birine girerler. İlinekler maddelere bağlı olarak bulunurlar ve aynısı yaratılışlar için de geçerlidir. Bütün nitelikler, Aquinas'ın da vurguladığı gibi maddelerin son analiz özelliklerinde yer alırlar ve bir kişinin bütün yaratılışları aynı zamanda insanoğlunun yaratılışlarıdır. İnanan ya da cömert olan her şey, kesin bir dille konuşmak gerekirse, kişinin aklı, kalbi ya da vücudu değil de kişinin kendisidir (1a 2ae 50. 2). Yine de tarih yazma becerisinin zihnin mi yoksa hayal gücünün mü bir hediyesi olup olmadığını sormak mantıksız değildir. Bir şeyin aklın mı ya da vücudun mu yaratılışından gelip gelmediğini sormak insanın akıllı bir varlık olarak ya da hayvanın belli bir yapıya sahip bir varlık olarak oluşup oluşmadığını sormakla aynıdır.

Bir kez daha tekrarlayacak olursak, yaratılışları belli kabiliyetlere ve ilineklerin son olarak bağlı olduğu şekilde oluşan maddelere eklerken Aquinas orijinal Aristotelesçi ikiliğe bir tabakalaşma ağı eklemektedir. Sonuçlar zaman zaman şaşırtıcı olmaktadır. Hiçbir insan eylemi, Aquinas'a göre tamamen fiziksel bir yaratılıştan ileri gelmemektedir. Fiziksel eylemler gönüllü kontrole ya tabii olurlar ya da olmazlar. Eğer değillerse, o zaman doğal eylemlerdir ve bu şekilde var olmaları için herhangi bir yaratılışa ihtiyaç duymazlar. Eğer bu kontrole tabii iseler, o zaman onların nedenini açıklayan yaratılışlar öncelikli olarak ruhun içinde yer almalıdır. Böylece, Aquinas için maraton koşma yeteneği, Hebrew'i okuyabilme yeteneğinde olduğu kadar ruh ait bir yaratılıştır (1ae 2ae 50. 1).

Genel olarak Aquinas'ın madde ve ilinek arasındaki ilişkiye yaklaşımı onun Aristotelesçi tözünden kaynaklanan doğal bir gelişmedir. Fakat kavramların oldukça yaratıcı uygulamalarından biri, Aquinas'ın, Katoliklerin inancına göre ekmek ve şarabın Mass'da bulunan papazın sözleriyle değişerek İsa'nın vücuduna ve kanına büründüğü dinsel ayin ile ilgili olan açıklamalarıdır. Aquinas'a göre ekmeğin maddesi İsa'nın vücudunu oluşturan maddeye yol açmıştır ve buna da –dönüştürme- denmektedir. Mihrapta görünen ve somut bir şekilde geriye kalanlar ise şarap ve ekmeğin sadece ilinek olma durumlarıdır. Ekmeğin şekli, rengi ve diğer özellikleri ona dönüşecek herhangi bir madde olmadan olduğu gibi kalmaktadır (*ST* 3a 75-7).

Tesadüfî eylemler kavramının hiçbir maddenin doğasında bulunmaması kendi içinde tutarlıdır. Bir diğer yandan da, Cheshire kedisinin mırıltılarının kedinin tuhaf görünmeden gerçekleşmesi, gökyüzünün mavisinin gerçekte var olan hiçbir şeyin mavisinden olmaması madde olmadan ilinek olarak var olmaların gerçekleşeceğine dair işarettir. Fakat Aziz Thomas'ın fikirleri, İsa'nın mihrapta var olmasını açıklarken amaç açısından başarısız olmuş gibi görünmektedir. Aristotelesçi ilineklerden biri mekândır ve bu da "mihrap" olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu "beyaz ve yuvarlak şeklinde" demek gibi basit bir şekilde ilineklerin hiçbir maddede vücut bulmaması gibidir ve bize İsa'nın yeri hakkında bir bilgi veremez. Tüm bu olaylarda, maddenin ve ilineklerin kavramlarının belli uygulamaları şüphesiz ki Aristoteles için de sürpriz olmuştur.

Fakat Aristoteles ilineklerin maddeden ayrı olarak var olduklarını destekleme konusunda gönülsüz olduğundan onun yolundan gidenleri, somut formların maddeden ayrı olarak var olma bilkuvvesi konusunda şüphede bırakmıştır. Aquinas da tıpkı Aristoteles gibi sık sık Platon'un ayrı formların varsayımı şeklinde gelişen teorisine karşı çıkmıştır ve Bonaventura'nın aksine, evrensel hilomorfizmi reddederek meleklerin saf formlar olduğu şeklinde görüşler ortaya koymuştur. İdeal Yatak ya da Tanrı İdeası gibi kavramların aksine, Michael ve Gabriel gibi melekler yaşayan, akıllı varlıklardır fakat metafiziksel durum devam ettiği sürece Platon'un Formları ve Aquinas'ın melekleri arasında çok fazla bir fark görünmemektedir. Aquinas'ın yer aldığı nokta ile ilgili tipik belirsizlik yaratılışla ilgili görüşlerin yer aldığı aşağıdaki pasajda belirtilmiştir:

> Yaratılış var olmanın şekillerinden biridir. Yaratılmakta olanın ne anlama geldiği yaratılmış olana bağlıdır. Bu yüzden düzgün bir şekilde yaratılmakta olanlar ve yaratılmış olanlar düzgün bir varoluşa sahip olmuş olurlar. Bunlar da doğal varlıklardır....Düzgün bir biçimde ait olan aynı zamanda var oluşa sahiptir ve bu da kendi varoluşuyla doğal niteliktedir. Formlar, ilinekler ve bunun benzerleri varlık olarak adlandırılmaz çünkü kendi kendilerine varlık göstermezler ve onlar vasıtasıyla başka varlıklar varlık statüsü kazanırlar. Böylece beyazlık yalnızca herhangi bir şeyin beyaz olmasından dolayı bir varlık olarak adlandırılmaktadır. Bu yüzden Aristoteles de ilineklerin tek başına varlık değil de bir şeyler dolayısıyla oluşan varlıklar olduğunu ileri sürmüştür. Böylece ilinek, form ve benzerleri doğal olarak varlık göstermezler, yani bir şeye bağlı olarak var olurlar ve aynı mantıkla bakacak olursak yaratılmış olmaktan ziyade aynı anda oluşmuş varlıklar şeklinde adlandırılmalıdırlar. Gerçekten yaratılanlar doğal olarak var olan varlıklardır (*ST* 1a. 45. 4c)

Yukarıda alıntılandığı şekilde bu pasaj oldukça etkileyicidir ve formların ister ilineksel olsun ister fiziksel olsun somutlaştırılması şeklinde geliştirilen Platoncu görüşün aksine doğrudan Aristotelesçi görüşün örneğidir. Fakat tam da bu pasajın içinde, bilinçli bir şekilde çıkardığım bir cümlede, Aquinas doğal olarak var olan varlıkları kendi başına varlığa sahip olan ve yaratılmış olan şeklinde iki sınıfa ayırmaktadır: bunlar da hilomorfik maddi nesneler ve ayrılmış maddelerdir. Fakat ayrılmış maddeler (melek-

lere özgü ruhlar ve benzerleri) Aquinas tarafından anlaşıldığı üzere hiçbir şeyden oluşmamış formlar şeklindedir ve Aquinas'ın bunları kavrama yöntemi bir Aristotelesçinin bir Platoncuya karşı getireceği tüm itirazlara açık konumdadır. Aquinas'ın bu konu hakkındaki öğretilerini tutarlı hale getirmek oldukça zor görünmektedir fakat onun dünya üzerinde Aristotelesçi cennette ise Platoncu olduğunu söyleyebiliriz.

İyi ya da kötü Aquinas'ın, Aristotelesçi bilkuvve ve bilfiil sistemini güçlendirmesi töz ve varoluş kavram dizilerine uygulayarak ele almasıdır ve bunu da İbn Sina'dan devralmıştır. Aquinas için, İbn Sina'da da olduğu gibi sadece, *insanlık* örneğinde olduğu gibi, türe özgü tözler yoktur. Aynı zamanda Peter ve Paul gibi bireysel kişilikler de vardır. Aynı zamanda "olmak" fiili "var olmak" anlamında kullanıldığı zaman varoluşun da iki türü ya da "töz"ün de iki farklı anlamı vardır. Öncelikle türe özgü bir var oluş yani herhangi bir şeyin türüne ait var oluş bulunmaktadır.

Buna örnek olarak "Melekler var olmaktadır" ya da "Melekler vardır" cümlelerini verebiliriz. Aynı zamanda belli nesnelerin bireysel var oluşları da vardır ve buna örnek olarak da "Büyük Piramitler hala vardır, fakat İskenderiye Feneri artık yoktur" cümlesini verebiliriz. (Latincede "est" ya da "non est" kelimelerinin kullanımı bazı bağlamlarda oldukça doğaldır fakat İngilizcede "Roma var olur ama Troy olmaz" ifadesinin kulağa eski gelen bir tınısı vardır.) Türe özgü var oluş Kant döneminden beri filozofların "dayanak değildir" şeklinde tanımlayarak bu konuda ısrarcı oldukları türden bir var oluştur. Modern mantık çerçevesinde belli bir niceleyen kullanımı ile ifade edilir (bazı x'ler için, x bir melektir ifadesinde olduğu gibi). Bireysel var oluş ise bir diğer taraftan mükemmel bir biçimde bilfiil taşıyan bir dayanaktır.[1]

Türe özgü var oluş dikkate alındığında, Aquinas'ın öğretileri oldukça açık ve nettir. *Öz ve Var Oluş Üzerine* adlı klasikleşmiş eserinden alınan aşağıdaki kısım bunu kanıtlamaktadır:

> Bir nesneye ait olan her şey töz ya da özellik kavramının bir parçası değildir, aksine dışarıdan gelen ve töze eklenen bir şeydir çünkü hiçbir töz, tözü oluşturan parçalardan olan ögeler olmaksızın algılanamaz. Fakat her töz ve özellik kendi var oluşuna göre hiçbir şey

1 Bkz. benim kitabım: *Aquinas on Being* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

> anlaşılmadan da algılanabilir. İnsanın ya da anka kuşunun ne anlama geldiğini anlayabilsem bile nesnelerin doğası içinde var olup olmadıklarına karar vermek konusunda hala cahil kalabilmek mümkündür. Böylece var oluşun tözden ya da özellikten farklı olduğunu anlamak oldukça açıktır… (*DEE* 4. 94-105)

Belli bir türe ait nesnelerin olup olmaması bu nesnelerin ne gibi türlerden oluştuğu konusundan oldukça farklıdır. Meleklerin var olup olmaması sorunu "melek" kelimesinin ne anlama geldiğini sorgulamakla hiçbir şekilde aynı değildir. Eğer bu öz ve var oluşun birbirinden tamamen farklı olduğunu söylemekle aynı anlama geliyorsa, o zaman bu doktrin şüphesiz ki doğru olarak kalacaktır.

Aquinas için bireysel tözler ve bireysel var oluş arasındaki ilişkiyi açıklamak çok kolay olmamıştır. Peter'ın var oluşu ve Peter'ın tözü arasında ya da bunların herhangi biri ile Peter'ın bizzat kendisi arasında bir farklılık var mıdır? Elbette ki yoktur. Görünüşe göre Peter, Peter'ın insanlığı ve Peter'ın var oluşu tamamen aynı zaman aralığına sahiptir. Kabaca konuşmak gerekirse hepsi Peter'ın doğumundan birkaç ay önce başlarlar ve Peter'ın ölümüyle sona ererler.

Fakat öz ve var oluş arasında gerçek bir ayrım yapmak isteyenler aşağıda anlatılacağı şekilde bir yola başvurabilirler. Herhangi bir canlının var oluşu kendisinin tözü kadar süre boyunca devamlılık gösterir. Ayrıca şöyle bir fark da oluşur ki belli bir zamandaki var oluşu onun daha sonraki zamanlarda gelişen varlığı için sonuçlar oluşturmaz. Aynı zamanda onun belli bir zamanda yer alan tözünün daha sonraki zamanlarda gelişen varlığı için sonuçlar doğurabilir. İnsanoğlu belli bir süre boyunca yaşamaya devam etme eğilimindedir, radyoaktif madde de belli bir hızla yavaş yavaş var oluşunu sonlandırmaktadır. Bu eğilimler ilgili tözün parçalarıdır. Var oldukları nesnenin türünden dolayı bu varlıklar devam etme ya da artık var olmama eğilimindedirler. Böylece töz, var oluştan ayırılır ve sebep olarak –bu durumda formel bir sebep– kendi etkilerinden ayrı tutulur.

Aquinas'ın töz ve var oluş ilişkisi ile ilgili öğretileri biraz belirsizdir çünkü "töz" kelimesi, "var oluş" kelimesinin anlamına her iki anlamda da ek olarak ele alındığında "oluş" kelimesine denk gelen çeşitli anlamlara sahiptir. Örneğin bazı zamanlarda Aziz Thomas evrende yer alan farklı türden her şeyin –fareler ve insanlar, fırtınalar ve mevsimler, erdemler

ve kötülükler, zamanlar ve yerler- *var* olmaları yönünde ortak bir özellik taşıdıklarını düşünür. Bu bağlamda oluş oldukça ince ve evrensel bir dayanaktır. (Gilbert Ryle bir defasında bunu "nefes almak gibi, fakat onun daha sessiz olanı" şeklinde tanımlamıştır.) Diğer zamanlarda ise "olmak" fiili olasılıktan gerçekliğe geçişi işaret etmek için kullanılır. Bir tırtıl kelebek olma kapasitesine sahiptir, fakat tırtıl olarak kaldığı süre boyunca o bir kelebek *değildir*. Yalnızca o sihirli gün geldiği zaman şunu söyleyebiliriz: Artık o bir *kelebektir*.

"Olmak" fiilinin bu farklı anlamları, Aquinas'ın, varlıkların aksine Tanrı içinde oluş ve töz arasında herhangi bir farklılık yoktur şeklinde geliştirdiği tezini açıklığa kavuşturmak için kullandığı zaman önem kazanmaktadır. Ona göre Tanrı saf bir Oluştur. Sadece oluş ve töz arasındaki ayrım değil olasılığın ve gerçekliğin diğer formları (madde ve ilinek, cisim ve form gibi) arasındaki farklar Tanrı saf bir gerçekliğe sahip olduğu için ona bir anlam yüklemek istediğimizde herhangi bir yere sahip değillerdir. Bu doktrinler kitabın son bölümü olan din felsefesi kısmında incelenecek-lerdir.

Duns Scotus'un Metafiziği

Duns Scotus'un sisteminde metafizik konusu oldukça önemli bir yere sahiptir. Aristotelesçi terimlerle ifade ettiği metafizik konusunda oldukça kişisel yorumlamalarda da bulunmuştur. Aristoteles gibi, Scotus da metafiziği varlığı varlık olma bakımından inceleyen bir bilim olarak tanımlar fakat Aristoteles varlık olmak bakımından bir şeyi incelemenin, o inceleme için özel bir yöntem olduğunu savunurken Scotus, varlığı varlık olma bakımından ele almayı özel bir inceleme alanı olarak görmüştür. Varlığı varlık olma bakımından ele almak bir araştırmanın belki de gidebileceği en geniş noktadır ve içinde hem sonlu hem de sonsuz, hem gerçek hem de olası varlıkları barındırır.

Aquinas'da olduğu gibi Scotus'un öğretilerinde de Tanrı'nın varlığını ve yetkilerini irdelemek metafiziğin ana konusudur ve bu yüzden doğal teoloji de bu disiplinin bir dalıdır. Fakat Scotus için doğal teolojinin ve böylece metafiziğin kapsamı Aquinas için olduğundan hem daha geniş hem de daha dardır. Daha geniştir çünkü Scotus varlığı varlık bakımından ele

almanın temel özelliklerini gösteren terimlerin (iyi, doğru, tek ve benzeri) sadece benzer olarak değil aynı zamanda teksesli olarak da hem Tanrı'ya hem de diğer varlıklara uygulandığına inanmıştır. Fakat aynı zamanda daha dardır çünkü Aquinas'ın doğal mantığa ulaşmada kullandığı Tanrı hakkında birçok gerçek Scotus tarafından yalnızca inanç vasıtasıyla algılanabilir şeklinde tanımlanmıştır. Aquinas mantık aracılığıyla Tanrının her şeye gücü yetme, kudretli olma ve her yerde bulunabilme özelliklerini kanıtlayabileceğini düşünmüştür. Ona göre bir Hristiyan, her şeye gücü yeten Tanrı'nın güçleri arasında bir Oğlunun ortaya çıkmasını sayabilir fakat bu gücün, saf mantık aracılığıyla Tanrı'nın sahip olduğu bir özellik olarak gösterilebilecek nitelikte olmadığı bellidir. Bu yüzden Aquinas'a göre, Scotus'un dogmatik teolojinin alanına bıraktığı birçok konu aslında metafiziğin alanına girmektedir.

Skolastik düşünürler arasında "oluş"un Aristotelesçi kategoriler arasında uygulanan ve sınırlarını aşan bir terim olarak algılanması oldukça yaygındır ve daha da ileri giderek her bir türe ait her bir varlığın iyilik ya da teklik gibi özelliklere sahip olduğu söylenebilir.

Bu bakımdan Scotus'un getirdiği yenilik, "oluş" ve "iyi" gibi aşkın dayanak ifadelerinin analojik değil de tek anlamlı oluşlarıdır.[2] Fakat Scotus'un büyük önem verdiği farklı bir türe ait aşkın bir dayanak vardır: aşkın parçalanma. Farklı terim çiftlerine dair bir liste çıkararak olanı açıklamak için birinin ya da diğerinin kullanılacağı durumları belirlemiştir. Her varlık gerçek ya da olası, sonlu ya da sonsuz, gerekli ya da rastlantısal terim kategorilerinden birine dâhil olmalıdır.

"Gereklilik" her oluş için uygulanabilecek bir terim değildir. Fakat gerekli ya da rastlantısal kavramları arasındaki parçalanma kapsamlı bir şekilde uygulama alanı bulmaktadır (*Ord.* 3. 207).

Scotus gereklilik-rastlantısallık kavramı arasındaki parçalanma üzerine yeniden bir vurgu yapmakla kalmamış, aynı zamanda rastlantısallığa temelden yeni bir boyut kazandırmıştır. Skolastik düşünürlerin gerçeğin birçok durumunun rastlantısal olduğunu düşündüklerine inanılmaktadır. Şu anda oturuyor olmam rastlantısal bir eylemdir çünkü ayağa kalkma bilkuvveim de bulunmaktadır ve bu bilkuvvei hemen ayağa kalkarak ör-

2 Bölüm 3'e bakınız.

nekleştirme imkânına sahibimdir. Diğer skolastik düşünürler gibi Scotus da bu olasılığı kabul etmiştir fakat konuyu daha ileriye taşıyarak tam şu anda oturuyorsam aynı anda ayağa kalkma olasılığım da vardır şeklinde bir önerme iler sürmüştür. Bunun içinde yeni ve daha radikal bir rastlantısallık türü yer almaktadır ve uygun bir şekilde "senkronize rastlantısallık" adıyla bilinmektedir (*Lect.* 17. 496-7).

Elbette Scotus tek ve aynı an içinde hem oturuyor hem de ayakta duruyor olabileceğimi iddia etmemektedir. Fakat "zamanın anları" ve "doğanın anları" arasında bir ayrım yapmıştır. Zamanın tek bir anında birden fazla doğa anı bulunabilir. Zamanın şu anında oturuyorum fakat yine zamanın aynı anında ayakta olduğum bir doğa anı da mevcuttur. Doğanın anları senkronize olasılıklardır.

Scotus sade bir mantıksal olasılıktan bahsetmemektedir: doğanın belli bir anı sade mantıksal tutarlılıktan farklı olarak gerçek bir olasılık içermektedir. Fiziksel dünyanın doğası aynı kalmaya devam ederken doğanın anı gerçekleşme bilkuvvei taşımaktadır. Senkronize olasılıklar birbiriyle uyumlu olma ihtiyacı duymazlar ve biraz önce tartışılan durumda olduğu gibi, modern bir filozofun da söyleyeceği üzere olası aynı dünya içinde değil farklı olası dünyalarda gerçekleşmesi mümkündür.

Scotus'un geliştirdiği doğanın anları, olası bir dünya kavramının çağdaş felsefi atası sayılabilir. Scotus dünyanın başlangıcı yorumunda Tanrı'yı olası sonsuz sayılı evrenlerden birini gerçekleştirmiş olarak tanımlamaktadır. Ondan sonra gelen filozoflar ise olası dünyalar nosyonunu yaratılış nosyonundan ayırmış ve "dünya" kelimesini daha soyut bir anlamda kullanarak birbiriyle uyumlu durumların herhangi bir toplamının olası bir dünya oluşturacağını ifade etmiştir.

Bu soyut nosyon daha sonraki zamanlarda her türlü güç ve olasılık kavramını açıklama aracı olarak kullanılmıştır. Bu nosyonu ilk tanıtanlardan biri olarak Leibniz'in adı geçse de iyi ya da kötü bu nosyon her haliyle Scotus'a aittir.

Senkronize olasılık nosyonunun tanıtılması Aristotelesçi kavramlar olan bilkuvve ve bilfiil kavramlarının radikal bir biçimde yeniden şekillendirilmesini de içermektedir. Aristoteles ve Aquinas'ın aksine Scotus, İbn Sina ile benzerlikler göstererek, var olmayan maddelerin de var olma potansiyeli barındırabileceğini söylemektedir. Scotus bu olasılığa *nesnel*

bilkuvve adını vermiştir ve Aristotelesçi olasılık kavramına karşılık olarak da öznel bilkuvve kavramını getirmiştir.

Herhangi bir şeyin olasılık dâhilinde olmasının iki yolu vardır. Bu yollardan biri, bir gücün son noktası olarak gerçekleşir, buna güç doğrudan gelmektedir ve nesnel olarak olasılık dâhilinde olmak şeklinde adlandırılmaktadır. Böylece Deccal'in olasılık dâhilinde olduğu söylenebilir. Var olacak olan beyazlık kavramı gibi diğer şeyler için de olasılık dâhilindedir diyebiliriz. Bir diğer yol ise bir şeyin gücün ana konusu ya da gücün doğası olarak olasılık dâhilinde olmasıdır. Bu yolla herhangi bir şeyin olasılık dâhilinde olduğunu göreceli olarak söyleyebiliriz çünkü herhangi bir şeye bağlı olarak var olması olasılık dâhilindedir fakat bu henüz gerçekleşmemiştir (beyazlaşmak üzere olan bir yüzey gibi). (*Lect.* 19. 80)

Scotus'un açıklamalarına göre var olmayan maddeler kendi nesnel olasılıklarına göre bireyleşmişlerdir: var olmayan A var olmayan B'den farklıdır çünkü var oldukları zaman da A, B'den farklı olacaktır.

Aristotelesçi metafiziksel cephanenin diğer terimleri de aynı şekilde yorumlanmıştır. Örneğin madde ve form arasındaki ilişki Scotus tarafından roman dilinde yorumlanmıştır. Aristoteles için madde, fiziksel değişimin ana ögesidir. Fiziksel değişim bir elementin farklı bir elemente dönüşmesi şeklinde örneklendirilerek açıklanabilir. Örneğin su, buhara dönüşür (hava) ya da yaşayan bir canlı var olur ya da var olmayı bırakır (köpeğin ölmesiyle cesedinin çürümesi gibi). Herhangi bir türden madde başka bir türden bir ya da daha fazla maddeye dönüştüğünde, Aristoteles'in görüşlerine göre değişimden önce gelen maddenin doğasını belirleyen bir form oluşur ve farklı bir form ya da formlar meydana gelerek dönüşümden sonra oluşan maddenin doğasını belirlerler. Bu dönüşüm boyunca sabit kalan element maddedir: madde bir diğerinden daha farklı bir tür cisim değildir ve herhangi bir özelliği yoktur. Form, bunun ne türden bir cisim olacağını belirlerken, maddesi de oluşacağı madde türü içinden hangisi olacağını belirler. Madde, bireyleşme ilkesinin temelidir ve form da belirleme sürecinin ilkesidir diyebiliriz.

Scotus hem maddenin herhangi bir özelliği olmadığı nosyonunu hem de maddenin bireyleşme ilkesinin temeli olduğu tezini reddeder. Ona göre madde miktar gibi özelliklere sahiptir ve bu özelliklerden de önce kendi özüne sahiptir. İnsanların tam olarak öz kavramının ne anlama geldiğini

bilmesi neredeyse imkânsızdır (*Lect.* 19. 101). Madde de aslında herhangi bir form türü olmadan var olabilir. Madde ve form birbirinden oldukça farklıdır ve her biri kendi özellikleri dâhilinde bireyleşir. Hem maddi olmayan formları hem de formsuz maddeleri yaratma ve koruma gücü tamamen Tanrı'ya aittir.

Gerçek maddi cisimler hem madde hem de formdan meydana gelmişlerdir. Burada Scotus Aristoteles ve Aquinas ile aynı fikirdedir. Örneğin Sokrates bir bireydir ve hem bireysel maddeden hem de insanlığın bireysel formundan oluşmuştur. Scotus ise daha özgün bir yaklaşımla bireysel cismin ve onun maddesiyle formunun kendi içinde bireyleşmiş olduğunu söylemektedir. Aquinas da, insanlığın formunun bireysel bir form olduğunu çünkü bunun Sokrates'in insan formu olarak ortaya çıktığını ve Sokrates'in de kendi maddesinin bireyleşmesi ve sonrasında tasarlanarak ya da maddenin belli bir takımı (materia signata) olarak oluşması gerçekleşmiştir. Bir diğer taraftan Sctous için ise, form kendi kapasitesi dâhilinde bir formdur ve hem Sokrates'in maddesi hem de Sokrates'in cisminden bağımsız olarak var olmaktadır (*Ord.* 7. 483).

Sokrates'in bireyleşmesini sağlayan ne onun maddesi ne de formudur. Bunu sağlayan üçüncü bir etken vardır ve buna da bireysel öz (*thisness*) denilmektedir. Her bir varlıkta, Scotus'un anlatılarına göre, bireysel bir mevcudiyet vardır. "Bu mevcudiyet ne madde ne form ne de bunların birleşiminden oluşmuş bir şeydir. Bunların aksine, hem madde hem form hem de bunların birleşimi şeklinde oluşan varlığın son gerçekliğidir" (*Ord.* 7. 393).

Aristotelesçi tutuculuğa göre, formlar kendi kendilerine ne var olurlar ne de yok olurlar. Yaratılmaya ve en sonunda çürümeye tabii olanlar formlar değil cisimlerdir. Kesin bir dille konuşmak gerekirse, Sokrates'in zekâsının var olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu sadece Sokrates'in zeki birine dönüştüğünü söylemenin karmaşık yollarından biridir. Bağımsız olarak bireyleşmiş cismi formları ele alırsak, Scotus'un sisteminde, zıt bir şekilde, nasıl oluştukları ya da herhangi bir şeyden oluşup oluşmadıkları sorusu akıllara gelebilir. Yaratılmışlar mıdır yoksa daha önceden var olan bir şeyden evrilmişler midir? Scotus bu seçeneklerin ikisini de reddeder. Formlar embriyonik formlardan evrilmezler ya da Bonaventure'un görüşlerini takip etmiş olan Augustinus'un da düşündüğü gibi *köken ilkelerden*

türememişlerdir. Bu türden mevcudiyetleri var saymak formun başlangıç noktası hakkındaki sorulara cevap veremez çünkü bu sorular tamamen gerçek bir formun embriyonik bir formdan ayırt edilmesini sağlayan şeyin yeni bir element olup olmadığı şüphelerini yeniden uyandıracaktır. Bir diğer yandan, formların yaratılmış şeyler olduğunu da söylemek istemeyiz fakat "yaratılış" kavramını yeniden tanımlarken herhangi bir şeyin hiçbir şeyden var olmadığı şeklinde değil de, herhangi bir ön koşulun yokluğu ile herhangi bir şeyin var olduğunu söylemekten kaçınabiliriz (*lect.* 19. 174).

Aquinas da, insanların da dâhil olduğu tüm maddi cisimlerde tek bir cisimsel form olduğunu savunmuştur. Scotus ise bunu reddeder. Scotus'un bu reddedişine bir seferlik de olsa ortaçağ skolastiklerinin çoğu katılmıştır. Yaşamayan varlıkların tek bir cisimsel forma sahip olduğu konusunda ise Aquinas'a katılmaktadır. Kimyasal bir bileşim, oluştukları elementlerin formlarını korumamaktadır. Fakat yaşayan varlıklar (bitkiler, hayvanlar ve insanlar) kendi türlerine ait belirli formlara ek olarak hepsini vücuda büründüren bedenselliğin ortak bir türüne de sahiptirler. Bu savını da, insan vücudunun öldükten hemen sonraki hali ile ölmeden hemen önceki hali ile aynı olduğu ve canlı bir insan halinde olmamasına rağmen bu aynılığın devam ettiği argümanına dayandırmıştır. Benzer düşünceler hayvanlar ve bitkiler için de geçerlidir.

Scotus ruhun, insanların tek cisimsel formu olduğu düşüncesini savunsa da, kendisinden sonra gelen birçok filozof gibi her bir insan içinde birlikte var olan üç farklı ruhun (zihinsel, duyusal ve bitkisel ruh) olduğuna inanmamıştır. Eğer insanların içinde ruh ve bedensellik formu haricinde başka formlar da mevcutsa bunlar, bireysel insan organlarının formlarıdır ve bu olasılıktan Scotus da bahsetmektedir.[3] Fakat cisim içinde yer alan madde ve formlara ek olarak ne madde ne de form olan başka bir çeşit olan bireysel özler vardır ve bu bireysel özler bireyi birey yapan özellikleri barındırır. Maddenin bireyleşmesi ve formun bireyleşmesi arasında bileşim halinde bir cisim bireyleştirmek için yeterli bir güç yoktur (*Lect.* 17. 500).

Tüm bu çeşitler (madde, formlar, bireysel özler) maddi bir cisim elde etmek için nasıl somut hale gelirler? Maddi cismin tüm bu çeşitleri par-

3 Bkz. R. Cross, The Physics of Duns Scotus: The ScientiWc Context of a Theological Vision (Oxford: Clarendon Press, 1998), 68.

çalar şeklinde alarak bir toplam elde ettiğini düşünmek yanlıştır çünkü parçalar, Scotus'un yorumuna göre birbirinden bağımsız olarak var olmaktadırlar. Dahası, tüm madde listelenen parçaların özelliklerinin her birinden farklı özelliklere sahiptir. Örneğin, tutarlı bir bütün olma özelliğini ele alalım. Bu parçalara ek olarak, Scotus, ekstra bir çeşit daha eklememiz gerektiğine inanmıştır. Bunlar arasındaki ilişkiye de bir diğer parça şeklinde bakılması gerektiğini söylemiştir. Fakat bunu eklemiş olsak bile, bireysel maddi cismin, maddesinden, formlarından ya da bunların ilişkilerinden (ya da bu çeşitlerin herhangi bir çiftinden veya üçlüsünden) bağımsız bir varlık olduğunu söylememiz gerekir (*Oxon* 3. 2. 2 n. 8).

Bu farklı varlıklar hem bütünüyle hem de çeşitli parçalarıyla birbirinden nasıl ayırt edilebilir? Scotus cisim ve onun maddesiyle formu ve bunlar arasındaki ilişkiler kapsamında gerçek bir ayrım olduğunu söylemiştir. Bu çeşitlerin birbirinden tamamen farklı olduğunu söyleyerek herhangi birinin bir diğeri olmadan da var olabilmesi bilkuvveinin en azından mantıksal olarak gerçek olduğunu söylemeye çalışmıştır. Buna ek olarak, cismin tözünün ya da özelliğinin, onun maddesi ve formunun toplamında eşit olduğunu söylersek, tözün, kendisini oluşturan parçalardan en az cisim açısından olduğu kadar farklı olduğunu söylemeliyiz.

O zaman aklımıza töz ile bireysel öz arasındaki ilişki nedir ve bunlar birbirinden gerçekten farklı mıdır soruları gelebilir. Scotus'a göre, Sokrates gibi bir bireyde, hem ortak insan doğası hem de bireyleştirici ilke bulunmaktadır. İnsan doğası hem Sokrates hem de Platon için geçerli olan gerçek bir şeydir ve eğer gerçek olmasaydı, Sokrates Platon'a benzediği kadar kara tahta üzerine atılmış bir çiziğe de benzeyebilirdi. Aynı şekilde, bireyleştirici ilkenin de gerçek olması gerekir çünkü aksi takdirde Sokrates ve Platon tamamen aynı kişiler olurlardı. Doğa ve bireyleştirici ilke birbiriyle bağlantılı olmalıdır ve her ikisi de birebirinden ayrı bir şekilde var olamayacak türde olmalıdır. Dünyada herhangi birinin doğası olmamış bir insan doğasıyla karşılaşamayız ya da belli bir türden birey olamamış bir bireyle de karşılaşmamız imkânsızdır. Buna rağmen doğa bireysel öz ile bağdaştırmamız zordur. Eğer eşeğin doğası, Brownie adlı bir eşeğin doğası ile aynı olsaydı, o zaman her eşeğe Brownie dememiz gerekirdi.

Bu bulmacayı çözmek adına Scotus yeni bir karmaşıklık önermektedir. Yaratılmış olan her töz, ona göre iki özelliğe sahiptir: tekrarlanabilirlik

ve bireysellik. İnsan olarak benim tözüm tekrarlanabilir özelliğe sahiptir. Temelde benimle aynı bir ya da birden fazla insan olabilir. Fakat aynı zamanda bireysellik özelliğine de sahiptir.

Bu benim tözümdür çünkü beni bireyleştiren bireysel özü içerir. Töz ve bireysel öz arasındaki ayrım (*Ord.* 2. 345-6) gerçek bir ayrım değildir fakat aklın yarattığı bir hayal ürünü de değildir. Scotus'a göre bu ayrım formal ayrımların özel bir türüdür ve "bilfiil tarafında yer alan" formal bir ayrımdır. Töz ve bireysel öz gerçekte Sokrates ve Platon'un birbirinden farklı olması gibi ya da iki elimin birbirinden farklı olması gibi bir farklılığa sahip değildir. Aynı şekilde Sokrates ve Platon'un öğretmeni örneklerinde olduğu gibi düşüncede de sadece farklı değillerdir. Bunlar hakkındaki tüm düşüncelerden önce, formal olarak tamamen farklıdırlar. Aynı şey içinde iki farklı formalite şeklindedirler. Scotus'un izinden giden birçok filozof için olduğu gibi benim için de bu terimselliğin çözmeye çalıştığı problemi nasıl açıklığa kavuşturduğu tam olarak net değildir. Scotus'un bu ayrımı yaparak neyi kastettiğini anlamakla ilgili problemlerden biri, anlamlar ile ilgili verdiği somut örneklerin ve onların uygulandığı bağlamların oldukça belirsiz alanlardan seçilmiş olmasıdır. Farklı ilahi atıflar arasındaki ilişkiler ve insanların içinde bulunan bitkisel, duyusal ve mantıksal ruhlar arasındaki ayrım bunlar arasında sayılabilir.

Ockham'ın İndirgemeci Kuramı

William Ockham, Scotus'a ait bilfiil tarafında yer alan formal ayrımı reddeden ilk kişilerden biridir. Açıklamaları şu şekildedir:

> Bir ayrımın ya da benzer olmama durumunun olduğu yerde, sorgulanan maddeler için doğru kabul edilecek çelişkiler de var demektir. Bu çelişkilerin herhangi bir madde için doğru olması, onların farklı şeyler, farklı kavramlar, farklı düşünülen nesne ya da tek bir şey ve kavramın farklı olmasına bağlıdır. Fakat farklılığın nesnelerin doğasından kaynaklandığı biliniyorsa, o halde ne farklı kavramlardır, ne de kavram ile birlikte farklı bir çift oluştururlar. Böylece tamamen farklı şeyler olarak kalırlar (*OTh.* 2. 14).

Fakat bu yorum, farklılık terimleri arasına giren adayların sadece (a) nesneler, (b) düşünülen nesneler, (c) kavramlar olduğu vurgusunu yap-

maktadır. Bu da çok daha az sınırlı bir ontolojiyi kabul eden Scotus'un sorusunu cevaplamaktan uzaktır. Fakat hareket, Ockham'ın indirgemeci dürtüsünün karakteristik özelliklerinden biridir.

"Olaylar gereksiz yere karmaşık hale getirilmemelidir". Bu ifade meşhur "Ockham'ın usturası" teorisine aittir ve filozofların gereksiz karmaşıklıklardan uzak durmaları gerektiğini işaret eder. Bu ifade aslında birebir olarak onun günümüze kalan yazılarında geçmemektedir. Fakat buna benzer olarak "birkaç araçla yapılabilecek bir iş için birçok araç kullanmak gereksizdir" ve "çoğulluk gerekli olmadan akla gelmemelidir" gibi ifadeler kullanmıştır fakat bu ve benzer ifadeleri kullanan ilk kişi değildir. Buna rağmen sloganları, ondan önce gelen filozofların teknik felsefi gelişmelerine karşın indirgemeci tutumunu özetlemektedir.

Usturaya girecek ilk gereksiz kavramlardan biri de Scotus'un bireysel özleri yani bireyleştirici ilkeleridir. Scotus, Sokrates'in insan doğasına ek olarak onu *bu* doğa haline getirmek için de bir şeyler olması gerektiğini söylemiştir çünkü eğer onun insan doğası kendi içinde *bunu* barındırsaydı, o zaman her insan doğası *bu* olurdu ve bu da Sokrates'in doğasını temsil etmektedir. Ockham ne ortak doğaya ne de bireyleştirici ilkeye inanmıştır.

Var olan her şey gerçekte bireylerdir ve onlar yalnızca bireydir, onları bireyleştirecek ekstra bir ilkeye ihtiyaç yoktur. Açıklanması gereken aslında açıklanıp ilerletilmesi gereken bireysellik değil de evrenselliktir.

Fakat Ockham'ın nominalizmi metafiziksel söndürme programının bir parçasıdır. Evrensellere ek olarak Ockham, bireylerin geniş sınıflarını da usturaya vurmak istemiştir. Ondan önce gelen ortaçağ filozofları için her kategoride insandan söz edilebilirdi ve yalnızca Sokrates ya da Brownie adlı eşek gibi bireysel cisimler yoktu. Fakat Brownie'nin yaşadığı yerler ya da Sokrates'in Platon ile ilişkisi gibi bireysel tesadüfler vardı. Ockham Aristoteles'in on kategorisini ikiye indirgemektedir. Ona göre sadece cisimler ve özellikler gerçektir.

Diğer türden bireylere olan inanç, Ockham'a göre dünyada bulunan bir varlığa bir kelimenin denk düştüğünü safça varsaymaktan ileri gelmektedir (*OTh*. 9. 565). Bu da insanların "zamansallık" ve "yersellik" gibi kavramları ortaya çıkarmasına neden olmuş ve Ockham'a göre "ilelik" ya da "amalık" gibi kavramların bile ortaya çıkabileceği bir durum oluşmuştur. Ortaçağ filozofları Aristotelesçi katalogda yer alan sonraki kategorilerin

birçoğuyla ilgilenmemişlerdir. Ockham'ın icadında önemli olan nokta miktar ve ilgililik gibi kategorilerin gerçekliğinin de reddedilmesidir.

Ockham farklı kategoriler arasında farklılık olduğunu reddetmez. Onun reddettiği şey bu ayrımın kavramsal boyuttan daha fazlası anlamına gelmesidir.

> Cisim, özellik ve miktar, cisim ve kaliteden tamamen farklı bir gerçekliği simgelemeseler de birbirinden farklı kategorilerdir çünkü birbirinden farklı kavramlar ve kelimelerdir ve farklı şekilde aynı şeyleri simgelemektedirler. Birbiriyle eş anlamlı kelimeler değillerdir çünkü "cisim" nitelediği her şeyi tek bir yöntemle ve doğrudan nitelemektedir, "miktar" ise aynı şeyleri nitelerken farklı bir niteleme yöntemi kullanır, cisme doğrudan fakat parçalarında dolaylı yoldan işaret eder çünkü bütün olarak cismi nitelemekte ve diğer parçalardan farklı olarak onun da parçaları olduğunu ima etmektedir (*OTh*. 9. 436)

Ockham'ın miktar gerçekliğine karşı ilk felsefi argümanı genişleme ve çelişme, seyreltme ve yoğunlaşma kavramlarından türemiştir. Eğer bir metal parçası ısıtılır ve 80 cm uzunluktan 90 cm uzunluğa ulaşırsa, Ockham'ın karşı çıktığı teoride, 80 cm boyunda bir olasılığa sahip olmaktan 90 cm boyunda bir olasılığa sahip olmaya geçer. Ockham ikinci olasılığın nereden geldiğini ve ilk olasılıktan neyin oluştuğunu açıklama konusunda ikna edici bir yorum getirmenin zor olduğunu kabul eder. Dahası, eğer değişim devam eden bir süreçse yani metal parçası 81 cm uzunluktan sonra 82'ye genişlediyse ve bu böyle devam ettiyse, o zaman var olan ve yok olan sonsuz sayıda geçici olasılık vardır. Bu da Ockham'ın görüşlerine göre saflığımızın sınırlarını zorlamaktadır. Bir parçanın başka bir parça aracılığıyla hareket etmesi şeklinde açıklanacak mantıklı bir hareket böyle bir fenomeni açıklamak için yeterlidir. Aynı şekilde miktarların gerçek olasılıkları oldukça gereksizdir ve felsefi düşünüşten çıkarılmalıdır.

Kişi, benzer yorumlamaların kullanılarak özelliklerin de aynı şekilde gerçek olasılıkları olmadığını açıklama yoluna gidebilir. Aristoteles dört farklı özellik kategorisi getirmiştir: (a) erdem ve sağlık gibi eğilimler, (b) doğuştan gelen yetenekler, (c) renk, tat ve ısı gibi duyusal özellikler, (d) şekiller.

Ockham ilk sınıfta yer alan sağlık ve güzellik gibi bazı özellikleri ortadan kaldırma konusunda isteklidir ve usturasını aynı şekilde dördüncü sınıftaki kavramlar için de kullanmıştır.

> Eğer bir önerme gerçekten doğruysa, eğer tek bir şey onun doğruluğunu kanıtlamak için yeterliyse, ikinci bir şeye ihtiyaç duymak oldukça yersizdir. Fakat "cisim yuvarlaktır" ya da "cisim karedir" gibi önermeler gerçekten doğrudur ve bu şekilde ve bu yöntemle yaratılmış olan cisim onun gerçekliği için yeterli bir kanıttır. Eğer bir cismin parçaları düz çizgiler halinde sıralanırsa ve hiçbir şekilde oynatılmaz, büyümez ya da küçülmezlerse, önce kare sonra da yuvarlak olduğunu söylemek odlukça çelişkili olacaktır. Bu yüzden yuvarlaklık ya da kare olma özelliği o cisme ya da parçalarına herhangi bir özellik katmamaktadır (*OTh.* 9. 707)

Fakat Ockham sözlerine, özellikle renk gibi diğer özelliklerin de farklı olduğunu söyleyerek devam etmektedir.

> Herhangi bir şeyin bir çelişkiden başkasına bilfiil kazanmadan ya da kaybetmeden geçmesi bunun hesaba katılmadığı durumlarda imkânsızdır. Fakat öncelikle beyaz olmayan bir kişi sonradan beyaz olabilir ve bu değişim yer değişimi ya da zaman değişimi hesaba katılmaksızın görülebilir. Böylece, beyazlık adamdan tamamen farklı olmuş olur. (*OTh.* 9. 706)

Buna rağmen bir kişi renklerin yavaş yavaş değişiminin boyutlardaki değişimle oldukça paralel ilerlediğini düşünebilir. Sonsuz sayıda geçici olasılığın olmasının inandırıcılıktan uzaklığı bu durum açısından da irdelenebilir. Ockham'a göre iki durum arasındaki farkı oluşturan şey yerel hareketin açıklanacak değişimi irdelemek için kullanılıp kullanılamayacağıdır.

Ockham'ın bu konu ile ilgili argümanları gerçek miktara karşı getirdiği argümanlardan daha güçlüdür. Eğer ilgililik, ilgili olma terimlerinden farklı gerçek bir varlık ise, o halde terimler var olmasa bile kendisi var olabilir. Sokrates'in Platon'un babası olduğunu ve Platon'un da Sokrates'in oğlu olduğunu farz edelim. O zaman Sokrates ve Platon arasında bir babalık bağı vardır. Sokrates'in Platon ile olan ilgililiği henüz oluşmadan bu ilişkinin var olabileceğini söylemek oldukça tuhaftır (*OTh.* 4. 368).

Benzerlik ilişkisi Ockham için oldukça önemlidir çünkü gerçek özelliklerle bağlantısı vardır. Belirli gerçek özellik olan P'ye sahip olan her şey o özelliğe sahip diğer her şey ile benzerdir. Beyaz bir duvar diğer bütün beyaz duvarlar gibidir. Roma'da bir duvarı beyaza boyayan boyacı o duvarı Londra'daki diğer beyaz duvarlara benzetmiştir. Fakat benzerlik ilkesi gerçek bir şey olsaydı, Roma'daki boyacı Londra'daki sayısız nesneyi de var edebiliyor olurdu. Aslında Tanrı binden fazla dünya yaratmıştır ve bunların birinde beyazlık kavramını üreten aracı, her birinde de bu benzerliği üretebilir (*OTh.* 1. 291, 9. 614). Benzerlik için doğru olan konum için de doğrudur. Eğer parmağımı oynatırsam, dünyadaki diğer her şeye kıyasla konumu değişir. Eğer konum ilişkileri gerçek olsaydı, o zaman parmağımı oynatarak evren çapında oldukça fazla sayıda ters ilişki yaratabilirdim.

Ockham ilgili olmanın onun temeliyle aynı şey olduğunu söylememektedir. "Bir ilişki kendi temeliyle aynıdır diyemem fakat ilişkinin temel değil de ruh içinde bir niyet ya da kavram olduğunu çeşitli gerçek nesneleri göstererek söyleyebilirim" (*Ord.* 1. 301). Göreceli terimler gerçek nesneleri işaret eder ve oluşacak ilgililiğin taşıyıcılarıdır fakat ilgililiğin tek bir terimini, ya da bir diğerini ya da bu ikisinin oluşma şekillerini niteleyen çağrışımsal terimler değillerdir. Böylece A'nın B'nin yanında olduğunu söylerken "yan yanalık" kavramının gerçek oluşumundan bahsetmiyoruz. A'yı niteleyrek B'yi ima ediyoruz ve bunlar arasında başka hiçbir şey bulunmadığını söylüyoruz (*OTh.* 4. 285, 312).

Bu da Ockham'ın görşülerine göre doğal mantığın bize öğrettiği şeydir. Yani ilgililik gibi kavramlar yoktur. Fakat, bu türden ilişkilerin belli durumlarda var olabileceğine inanmaktadır çünkü belli başlı Hristiyan doktrinlerinden bazılarının (Baba, Oğul ve Kutsal Ruh, Yeniden Canlanma, Şarap ve Ekmek Ayini gibi) bu türden ilişkilerin varlığını gerektirdiğine inanmaktadır. Bu da doğal olarak çifte doğrunun savunucusu olduğu şüphelerine yol açmıştır. Yani teoloji açısından doğru olan bir şey felsefe açısından yanlış olabilir.

Wyclif ve Determinizm

Ockham'dan sonra gelen jenerasyonda, bizim de gördüğümüz gibi, onun nominalizmine ve genel indirgemeci kuramına karşı olma durumu var-

dır. Oxford'da bu, Augustinus tarzının yeniden dirilmesi formunu almıştır ve bu da determinizm ve takdir konularındaki problemler ile yeniden ilgilenilmesine yol açmıştır. John Wycliff de realist tepkinin lideri konumundadır. Augustinus öldükten sonra Wycliff esaslı bir determinist olma unvanını kazanmıştır. Constance Konseyinde kınanan ve onunla birlikte anılan önermelerden biri şudur: "Her şey tam bir gereklilik halinden doğmuştur".

Aslında Wycliff, gençlik yıllarında farklı türden gereklilikler ve olasılıklar arasındaki ilişkiye dair oldukça ustaca ve incelikli bir teori geliştirmiştir. Gerekliliğin en az yedi türünü belirleyerek bunları kabaca şöyle listelemiştir: mantıksal gereklilik, doğal gereklilik, öncesiz bilfiil, sonsuz bilfiil, kaçınılmaz bilfiil, baskı ve dayanılmaz dürtüler. İnsan seçimleri gibi bazı durumların bu türden gereklilikler arasında sayılmaması gerektiğini de özellikle vurgulamıştır.

Bunu savunmak için de kendini soktuğu belli bir zorlukla uğraşmak durumunda kalmıştır:

> Dünyanın var oluşunu kimse engelleyemeyeceği için, hiç kimse belli bir zamanda belli bir etkinin oluşmasını da engelleyemez. Şu argüman da geçerlidir: Tanrı A'yı buyurur, böylece A gerekli bir şekilde belli bir zamanda gerçekleşir. Önceki ise dışarıdaki herhangi bir yaratılmış güçtür ve uygun bir şekilde hepsi önlenemez yapıdadır. Böylece formel olarak herhangi bir şeyi takip eden her şey de bu kapsamdadır. (*U* XIV. 322-7)

Wycliff'in bu önermeye getirdiği çözüm ilahi irade ve dünya üzerindeki olaylar arasındaki ilişkinin çift yönlü olduğu savını ileri sürmektir. Eğer Tanrı'nın iradesi nesnelerin var olmasına neden oluyorsa bir bakıma bu olaylar da Tanrı'nın iradesine neden olmaktadır.

Bu konuda bilinmesi gereken şey şudur ki Tanrı'nın iradesi, canlının var oluşu bakımından bir ilişki şeklinde anlaşılabilir. Aynı şekilde temelini Tanrı'nın buyruklarından alan ve kendi zihinsel oluşu ve (ki bu da kesinlikle gereklidir) varlığının kendi türü içinde son bulması ile uyumlu olan zihinsel bir varlık olarak da anlaşılabilir. Bu türden bir ilişki tüm bu terimlere bağlıdır çünkü Tanrı Peter'ın ya da diğer başka bir canlının oluşması için bir önkoşul oluşturabilir. Böylece de canlının var olması, geçici

olsa bile, Tanrı'nın sonsuz zihinsel ilişkisi içinde yer alır ve bu ilişki hep nedensellik kurma süreci içindedir fakat tamamen de nedenseldir. (*U* XIV. 328-44)

Tanrı'nın buyruğunun bizim gücümüz dışında olması ve bu yüzden de onun buyruklarını takip eden her şeyin bizim gücümüz dışında kalması şeklindeki itiraz dramatik bir şekilde cevaplanmaktadır. Wycliff bu öncülü basit bir şekilde reddeder: Tanrı'nın buyruğu bizim gücümüz dışında değildir.

Wycliff'in çözümünün determinizm ve özgürlük arasındaki ilişkiye dair problemi çözdüğünü söylemek oldukça zordur. Tanrı'nın buyruklarını karmaşık ilişkisel iradelere ayırdığında kişi, insan kontrolünün tamamen dışında kalan karmaşıklığın bir elementi olan tam zihinsel irade açısından bu itirazı yeniden vurgulamak istiyordur. Fakat hiçbir diğer ortaçağ teologu ilahi güç ve dünyevi olasılık konularının zıtlığına tatmin edici bir cevap verememiştir ve belki de tatmin edici bir cevap verme olanağı da yoktur. Fakat şu açıktır ki Wycliff'i baş determinist olarak görmek büyük bir yanlıştır. Onu diğer meslektaşlarından ayıran şey insan davranışlarına ekstra bir gereklilik yüklemesi değil ilahi iradeye alışılmışın dışında bir olasılık atfetmesidir.

7.

Zihin ve Ruh

Tarih boyunca yaşamış olan zihin filozofları iki gruba ayrılabilir: İçe dönükler ve dışa dönükler. İçe dönük filozoflar insan aklının doğasını anlayış şeklimizin kendi içimize dönmek ve iç gözlemsel bilinç fenomenini dikkatli bir şekilde incelemek ile şekillendiğine inanmışlardır. Dışa dönük filozoflar ise insanoğlunun gözlemlenebilir davranışlarından yola çıkarlar ve diğer zihinsel yeterliliklere, durumlara ve eylemlere atfettiğimiz kriterleri sorgularlar. İkinci milenyuma baktığımızda içe dönükler ekolünün paradigmaları olarak Descartes ve Hume'u, dışa dönük yaklaşımın farklı derecelerini gösterenler olarak da Aquinas ve Wittgenstein'ı gösterebiliriz. Dışa dönükler, liderleri olarak eski dünyadan Aristoteles'i seçerken içe dönükler ekolü de Augustinus'u kurucu babaları olarak görürler ve Augustinus bugüne kadar hala en etkili üye olarak kalmaya devam etmiştir.

Augustinus'un İçsel Yaşam ile ilgili Düşünceleri

Augustinus çoğunlukla "içe dönük insan" ve "dışa dönük insan" tanımlarına başvurur. Bu tanımlar ruh ve beden arasındaki ayrım ile karıştırılmamalıdır. Yalnızca beden değil, ruhumuzun bazı bölümleri de dışa dönük insana aittir ve bu bölümler akılsız hayvanlarla ortak olarak taşıdığımız hisler ve duyusal hafıza gibi özellikleri kapsar. İçe dönük insan ise bu bütünün daha iyi kısmıdır. Anımsama ve hayal etme gibi görevleri içeren akıl, mantıksal yargılama ve akılcı düşünce ile bu iyi kısmı oluşturur (*DT* 12. 1-3).

Dışa dönük insan bedeni görme, duyma, koklama, tatma ve dokunma şeklinde ifade edilen beş duyu ile algılar. Augustinus görüşü paradigma bağlamında ele alır. Bir kaya ya da ateş gördüğümüzde düşünülmesi gereken üç nokta vardır: görülen nesne, nesnenin görülmesi ve Augustinus'un "intentio animi" şeklinde ifade ettiği nesneye zihinsel odaklanmamız şeklinde üçüncü bir madde vardır. Bu üçüncü madde, Augustinus'un anlattıklarına göre yalnızca akla has bir özelliktir ve görmek de gözler bedenin bir parçası olduğu için bedenin duyusu olarak adlandırılır (*DT* 11. 2). Zihinsel öge, görüş mümkün olmadığında bile görme çabası olarak var olmaya devam edebilir.

Görüş ise hem nesnenin hem de duyuların ürünüdür: Herhangi bir şey görüldüğünde beden duyular üzerinde bir biçim alır ve buna da görüş denir. Bu da görülenin benzerliğidir.

> Aynı duyular aracılığıyla gördüğümüz bedenin biçimi ile onu gören kişinin duyularında var olan biçim arasında bir ayrım yapmayız çünkü bunlar arasında kurduğumuz bağlantı birbirine o kadar yakındır ki onları ayırt etmeye ihtiyaç bile duymayız. Fakat yine mantığımız aracılığıyla şu sonuca varırız: Görülen bedenin duyularımızda var olduğu hali ile bir benzerlik olmadıkça bunu algılamamız tamamen imkânsızdır. (*DT* 11. 2. 3)

Görüntü bedenden farklıdır ve bir yüzük sıvı bir karışımın içine konduğunda eğer sıvı kısmı çıkarırsak, yüzüğün şeklinden daha farklı bir görüntünün oluşması ve yüzük bir kez çıkarıldığında onun da ortadan kaybolması gibi beden ortadan kalktığında o da ortadan kalkar. Görüntüden sonrası görünen nesnenin şekli ve göz önündeki yansıması arasındaki farkı ifade eder ve aynı zamanda göz bebeklerine bastırarak çift görmenin sağlanması olasılığı da ortaya çıkar. Yansıyan biçim "gördüğümüz nesnelerin türleri ile o kadar yakından bağlantılıdır ki ayırt bile edilemez, bu da görüşün kendisidir" (*DT* 11. 2. 3).

Bu tezin Augustinus'u duyusal algılamanın temsili bir teorisine mahkûm edip etmediği ile ilgili yorumcular arasında da tartışmalar yaşanmıştır. Eğer "temsili teori" denerek kastedilmek istenen, algılanan maddenin anında yansıyan görüntüsü ya da duyu-odaklı olması ise büyük olasılıkla durum böyle değildir. Biçimlenen görüntü, Augustinus'a göre ta-

mamen açıktır ve varlığı savlar ile kanıtlanmalıdır. Muhtemelen Augustinus da bunu duyularla hafızanın nedenselliğini açıklamak için gerekli olan şey olarak düşünmüştür (*DT* 11. 9. 16)[1].

Duyular dünyada yer alan nesnelerin bilgi kaynaklarıdır fakat bu türden bilgi alabildiğimiz tek kaynak duyular değildir. Kör bir adamın görme yetisi yoktur fakat görerek öğrendiğimiz nesneleri başkalarına sorarak bulup öğrenebilir. O zaman bilgi toplama ve duyularla algılama arasındaki fark nedir? Aristoteles, bu soruyu cevaplamak için uzun zaman önce haz kavramına başvurmuştur. "Duyularla algılamanın olduğu yerde hem acı hem de haz vardır ve bunların ortaya çıktığı yerde, aynı zamanda ihtiyaçtan kaynaklanan arzular da vardır." (*De An.* 2. 413 23). Duyularla elde edilen bilgi ve onların yardımıyla gerçekleştirilen ayrımlar edinilip diğer duyular aracılığıyla açığa çıkabilir ve bunlar da insanlar dışındaki aracılar ile yapılır. Görme ile ilgili araçlarla farklı insanları sınıflandırmak için gerekli olan görsel bilgiyi edinebilir ve böylece uzak mesafelerden bile ayda oluşan manzaraları ve görsel özellikleri zihnimizde biriktirebiliriz.

Bu tür eylemler duyularla algılanan cinsten değildir çünkü haz ya da acı olmadan oluşurlar. İstatistiklerine göre kategorilere ayrılan insanlar güzel ya da çirkin diye algılanamazlar ve manzaralar da ne korku ne de merak yaratırlar.

Augustinus, duyu kavramımızın bu çift özelliğinin oldukça farkındaydı ve duyu-algılarının hedonik olmaktansa bilgi bilimsel parçalarının üzerinde durmuştu. *Özgür İrade Üzerine* adlı eserinde "hazzın ve acının bedensel duyular kapsamında ele alınması gerektiğini" söylemiştir. Görüş ile renklerin uyumlu olup olmadığını ya da birbiriyle çelişip çelişmediğini anlayabiliriz. Ya da duyu organımızla seslerin melodik ya da kaba olup olmadığını çözebiliriz (*DLA* 2. 5. 12. 49). *İtiraflar* adlı eserinin X. cildinde, aklımızı çelebilecek olan duyusal hazların farklı türlerine dair renkli bir liste sunmuştur. Ona göre duyuların iki farklı işleyişi arasındaki ayrımı yapmak zorundayızdır. Bunlardan biri haz vermesi, diğeri de merak duygusunu gidermesidir. İkinci öge de diğerinde olduğu gibi aklımızı çelebilir. Deneyim ve bilgiye duyduğumuz açlıkla günah işleyebiliriz (*Conf.* X. 35. 54).

---

1 Bkz. Gareth Matthew, 'Knowledge and Illumination', içinde *CCA* 176. Karşıt bir görüş için, bkz. Paul Spade içinde *IHWP* 63–4.

Augustinus dış duyuların nesneleri arasında alışılmış bir ayrım yaparak onları tek bir duyu ile algılanan (renk ve ses gibi) ve birden fazla duyu ile algılanan (boyut ve şekil gibi) gibi kategorilere ayırmıştır. Augustinus, dışsal beş duyunun yanı sıra içsel bir duyu olduğunu ileri sürer. Hayvanlar konusunda, görme duyusunun, görülenden uzak durmak ya da onu aramaktan farklı olduğunu ve diğer duyularla da nesnelere bazen haz ile yaklaşıldığını bazen de tiksinti ile uzak durulduğunu söylemiştir. Bu ayrı yetiyi yalnızca mantıklı düşünme ile ayırt edebildiğimiz için, bu kendi içinde mantığın bir parçası değildir çünkü yalnızca mantıklı insanlar tarafından değil mantıksız hayvanlar tarafından da sahip olunan bir özelliktir (*DLA* 2. 2. 8).

Akli araçlarımızı tanımlamaya çalışan Augustinus en çok hafıza üzerinde durur ve aslında çoğu kez "hafıza" kelimesini oldukça geniş bir anlamda kullanarak neredeyse "akıl" kavramına denk olarak ele alır. *İtiraflar* X. 13 adlı eserinde hafızanın güçlerinden bazılarını açıklar. Karanlık ve sessiz ortamda bile hafızamdaki irade ile renkleri üretebilir ve siyah ile beyazı ayırt edebilirim. Dilim hareketsiz ve boğazım sessizken bile istediğim şarkıyı istediğim gibi söyleyebilirim.

Hafızayı bizi asla terk etmeyecek bir özellik olarak düşünürüz. Augustinus bunun ne kadar muhteşem bir araç olduğunu hatırlamak için kendimizi zorlamamızı ister. İnsanlar dağın zirvesini, yükselen dalgaları, büyük şelaleleri, devasa okyanusları ve hareketli yıldızlı gökyüzünü merak ederler.

Fakat gökyüzünü, denizi, karayı ve daha birçok şeyi içeren kendileri ya da hafızaları ile ilgili hiçbir şeyi fark etmezler. Augustinus'a göre kişi kendi içine dönerek dağları, dalgaları, nehirleri, yıldızları hatta hiç görmediği halde masallardan duyduğu okyanusu görmedikçe doğanın mucizelerinden bahsetmeye hakkı yoktur. "Onları dış dünyada gördüğüm gibi boyutlarla içsel olarak da gerçekmiş gibi görebilirim" (*Conf*. X. 8. 15).

Augustinus hafızayı karanlık ve gizemli kuytuları ve çatlakları olan büyük bir mağaraya benzetir ve bu da içedönük kişinin bu geniş depoyu hayal ettiği içedönük geleneğe uygun bir ifadedir. Bunun içinde hatırlamak istediğim her maddeyi bulabilirim fakat bunları getirmek daha kısa ya da daha uzun zaman alabilir.

> Bazı anılar aklı kalabalıklaştırır ve oldukça farklı bir şeyi isteyip ararken bu kalabalıklar önüme çıkıp "İstediğin biz miyiz?" diye sorabilirler. Kalbimin eliyle onları hafızamın yüzünden kovarım ve aradığım şeyin karanlıktan çıkarak saklandığı yerden beni bulmasına uğraşırım. (*Conf.* X. 8. 12)

Augustinus, bir yüzü hatırlayıp ismi düşünmek, unutmak ya da hatırlamak, bir harfi hatırlayamamaya rağmen dalgınlıkla okumak ya da kişinin unutmayı tercih edeceği istenmeyen bir anıya takılmış olmak gibi deneyimlerin fenomenolojik tanımlamalarını oldukça gerçekçi yapma yeteneğine sahiptir (*dt* 11. 5. 9). Hafızaya dair felsefi bir analiz sunduğunda da dış görüş ile ilgili fikirlerine yakın şeyler sunar. Görülen nesnenin orada olduğunu fark ettiğimiz zaman görme eyleminin kendisi ve akli odak gibi özellikler hatırladığımız zaman hafızanın işe koşulduğunu, gerçek hatırlamanın gerçekleştiğini ve düşüncenin oluştuğunu hatırlatır. Tamamen yaratılışsal olan hafıza (öğrendiğimiz ve unutmadığımız şeyler) ve bir hatırlama anı arasındaki fark Augustinus tarafından görüş alanımızda olmayan bir nesne ve tam olarak görebildiğimiz bir nesne arasındaki farka benzetilir (*DT* 11. 8). Hatırlamak içsel görüş olarak bilinir ve hem içsel hem dış görüş açısından, Augustinus'a göre odak noktası eylemin gönüllü doğası olmalıdır. Akli odaktan ya da düşünce geçişinden bahsederken aslında iradenin işleyişini düşünmektedir (*DT* 11. 2. 3).

İrade dış ya da içsel gözlerden birini seçerek hangisine konsantre olacağını bilir. Eğer içsel gözü seçerse bedenlerin benzerliğini o kadar canlı bir şekilde üretebilir ki "mantığın kendisi bile bedenin kendi içinde benzer bir düşünce olmadan görülüp görülemeyeceğini ayırt edebilir". Korkutucu görüntüler kişiyi ağlatabilir ya da cinsel fanteziler ereksiyona yol açabilir. Fakat bu deneyimlerin hepsi gönüllü kontrol altında değildir.

Uykudayken ya da bir öfke anında görüntüler, "ruhani maddenin belli ruhani karışımlarından" oluşan gizli bir güç tarafından gelen görüntüler akli bakıştan çıkarak zorla görünebilirler (*DT* 11. 4. 7).

Yalnızca gördüğümü hatırlayabilirim fakat bundan daha fazlasını düşünebilirim. Bu şekilde tek bir güneş hatırlayabilirim fakat iki ya da üç güneşi de aklıma getirebilirim. Güneşin olduğundan daha büyük ya da küçük olarak var olduğunu ya da olduğu yerde sabit durduğunu veya istediğim yere gittiğini hayal edebilirim. Kare şeklinde ya da yeşil olduğunu düşüne-

bilirim. Augustinus bu türden düşünceleri içsel görüşler olarak değerlendirmiştir. İçsel gözümüzle gördüklerimizin yalnızca tek bir güneş olduğuna dair bilgimizin hafızamızdan türediği konusunda ısrarcıdır. Fakat başka bir kişinin anlatımını nasıl ve ne zaman dinleriz? O zaman akıl gözümüzü hafızaya çeviremeyiz. Olan şey anlatının kelimelerine karşılık gelecek olan fikirlere sahip olarak bunu takip edebilmemizdir. Fakat bu da hafızaya oldukça fazla yük bindirmektedir:

> Bir hikâye anlatıcısını dinlerken, bahsettiği bireysel şeyleri hatırlamıyorsam kullandığı kelimelerin bir araya gelmesi bana hiçbir şey ifade etmez. Ormandan yükselen ve zeytin ağaçlarıyla kaplanmış bir dağı anlatan kişi yalnızca dağları, ormanları ve zeytinleri hatırlayan biriyle konuşabilir. Eğer bunları unutmuşsam, söylediği hiçbir şeyi bilemem ve anlattığı hikâyeyi de takip edemem. (*DT* 11. 8. 14)

Bir kişinin hikâyesini dinlemek ile ilgili doğru olan şey kişinin kendisi için bir hikâye yaratmasıdır. Hatırlanan görüntüleri bir araya getirebilir ve "Böyle oluyor ya da böyle olmuş" diyebilirim. Hayal ettiğimiz her şey hafıza tarafından sağlanan ögelerle oluşmuştur. Bu yüzden Augustinus da daha önce hiç görmediği İskenderiye'nin duvarları fikrini, zihninde yer alan ve bildiği Kartalca duvarları ile ilgili hatırladıklarına dayandırmıştır. İskenderiye'yi gerçekten bilen bir kişinin, Augustinus'un zihnine bakıp ona ait görüntüyü görmesi ilk başta oldukça yetersiz gelecektir (*DT* 8. 6. 9). Daha sonraki ampirik filozofları da hesaba katan Augustinus daha önce hiç görülmemiş bir renge, daha önce hiç duyulmamış bir sese ya da daha önce hiç tadılmamış bir lezzete ait bir fikir oluşmasının imkânsız olduğunu söylemektedir.

Augustinus'a göre, aklın yüce kısmı olan mantık ya da zihinsel ruhun iki ögesi vardır. Mantığın daha yüce kısmı yalnızca zihnin erişebildiği ebedi gerçeklerle ilgilenir. Daha aşağı seviyede yer alan kısım ise geçici ve bedensel şeylerle uğraşlarımızı kontrol eder. Augustinus'a göre bu kısım yüce mantığın bir vekili, olası olayların bakanı gibidir.

Hem yüce hem de alt seviye mantık içedönük kişiye aittir (*DT* 13. 1). Tanrı Adem'i yarattığı zaman diğer canlılar arasında ona uygun bir yoldaş bulamadı çünkü akılsız hayvanlarla ortak olarak paylaştığımız kısımlar

yaşadığımız dünyada zihni tatmin edebilecek düzeyde değildir. Bu yüzden Tanrı da bize pratik mantığı bahşetmiştir ve bu mantık Havva'nın Adem'in bedeninde oluşması gibi mantıksal maddeden oluşmuştur ve Adem ile Havva'nın tek bir bedende bir araya gelmesi gibi yüce mantık ile bir araya gelir (*DT* 12. 3).

Augustinus, daha aşağıda yer alan mantığın işleyişine "bilim (scientia)" adını vermiş ve bunu da "günlük hayattaki olaylarla baş edebilmek için gerekli geçici ve değişebilir şeylerin idrak edilmesi" olarak tanımlamıştır (*DT* 12. 12. 17). Bu mantığın işlevleri, Aristoteles'in pratik akıl (*pronesis*) adını verdiği kavrama oldukça yakındır fakat bunun "bilim" olarak çevrilmesi asıl anlatılmak istenene dair yanlış bir izlenim vermektedir. Bizim anladığımız şekliyle bilim Augustinus'un zihinsel eylemler kataloğuna pek uymaz ve zaman zaman bilgiyi kendi iyiliği için aramakla ilgili küçümseyici sözler sarf eder (*DT* 14. 22).

Yüce mantığın işlevi ise "bilgelik (sapientia)" olarak adlandırılır. Fakat bu Latince kelimenin "bilgelik (wisdom)" şeklinde çevrilmesi de yanıltıcıdır çünkü bu kelime teorik mantığın erdeminden çok pratik mantığın erdemi için uygun bir kelimedir. *Sapientia* ise bir tasarlamadır. Bu hayatta tasarlanan ebedi gerçekleri ve bize kutsanmış olanların hayatında Tanrı'nın tasarlanmasıdır (*DT* 12. 14). Tasarlama eylemin iyiliği için yapılmaz fakat kendi iyiliği için takip edilir. Augustinus kendi yolundan çıkarak insan aklının bir kısmının ebedi nedenleri göz önüne almasının "açıkça görüldüğü gibi yalnızca erkeklere değil kadınlara da bahşedilmiş" bir özellik olduğunu vurgulamaktadır (*DT* 12. 7. 12).

Augustinus'un İrade Üzerine Düşünceleri

Augustinus, *Kutsal Üçleme Üzerine (On the Trinity)* adlı eserinin büyük bir bölümünü Baba, Oğul ve Kutsal Ruh şeklindeki ilahi üçlemenin insanlar içindeki temsilini aramaya adamıştır. Birbirinden farklı üçlemeleri açıklamıştır fakat zihnin, hafızanın ve iradenin içindeki üçlemede yer alan Tanrı'nın yüce imajı üzerine yoğunlaşmıştır (9. 12, 15. 3). Peki, bu durum az önce özetlediğimiz zihin anatomisiyle ne şekilde bağlantılıdır? Teolojik bir paralellik yaratmak isteyen Augustinus insan üçlemesini sunar ve bunun aklın varlığıyla, kendisine dair bilgisiyle ve kendisine ait

sevgisiyle oluştuğunu söyler (9. 12). Fakat akli üçlemeyi daha çeşitli bağlamlarda kullanarak şu özeti sunar:

Hafıza her türlü düşünceye sahip olma becerisidir; zihin (eylemleri bilgelik olarak kabul edilen) teorik düşünceleri doğru olarak onaylama becerisidir; irade ise düşünceleri eylemlerin planı olarak öne sürme becerisidir.

Augustinus irade kavramıyla oldukça ilgilenmiştir ve bazı yorumcular, bunu yapmasının nedeni olarak eski dünyada eksikliği duyulan bir kavramı yaratma çabasını göstermişlerdir. Bu iddia akıl felsefesi üzerine içedönük bir duruştan yola çıkan bir filozof sayesinde öne atılabilir. İrade ile ilgili felsefi tartışmalar onu iç gözlemsel bir fenomen olarak görmekle başlarlar ve bu da gönüllü ve istemsiz eylemler arasındaki farkı ortaya çıkarır. Ya da aracıların gözlemlenebilir davranışlarıyla işe başlanır ve diğerlerinin gönüllü ve istemsiz eylemleri arasında farklılıkları belirten bir dışsal kritere ihtiyaç duyulur. Eski çağlarda, Augustinus iç gözlemsel yaklaşımın en önemli temsilcilerinden biri olarak öne çıkmaktadır fakat bir taraftan da dışadönük bir tutum sergileyerek içedönük filozofların irade ile ilgili hiçbir kavram yaratmadığına dair bir inanışa sahip olmalarına neden olmuştur.[2]

Aslında bu iki filozof arasında oldukça ciddi benzerlikler vardır. Hem Augustinus hem de Aristoteles için, tamamen insana ait seçimler mutluluğu arayarak başlar ve her ikisi için de bireysel kararlar belli bir amaca götüren araçlar bütünü olarak görülmektedir. Augustinus şöyle söyler: Bir yara izini o yaranın varlığına dair bir kanıt olarak görmek istediğimi ya da gelip geçenleri görmek için camdan dışarı baktığımı düşünelim. "Bütün bunlar ve iradenin diğer eylemleri kendi amaçları doğrultusunda hareket eder ve iradenin o amacına atıfta bulunarak mutlu yaşamayı ve başka bir şeye atfedilmeyen fakat onu seven kişi için kendi içinde yeterli olan bir hayata ulaşmayı dileriz." Bu görüşler Aristoteles'in pratik uslamlamasına oldukça yakındır (*NE* 1112 18 ff. *EE* 1. 1218 8-24).

Hem Aristoteles hem de Augustinus iradeyi ya da pratik uslamlamayı emirleri veren mekanizma olarak hayal ederler ve her ikisi de bu emirlere uymayı reddedenlerin, yani günahkârların (Augustinus'un deyimiyle) ya da nefsine hâkim olamayanların (Aristoteles'in deyimiyle, *NE* 1147 32) ola-

2 Bkz. A. Kenny, *Aristotle's Theory of the Will* (London: Duckworth, 1979).

sılıklarıyla yakından ilgilidirler. Fakat Augustinus analojiyi çok daha detaylı biçimde incelemiştir. Bedenin her gönüllü hareketini iradenin emirlerine uymak olarak algılar ve iradenin kendine emirler verdiği ikinci derece bir istemin var olma olasılığı onu oldukça etkiler:

> Akıl (*animus*) bedene emir verir ve bu emre hemen uyulur. Akıl da kendine emir verir ve buna karşılık bir direnç görür. Akıl ele hareket etmesini söyler ve her şey o kadar yolunda gider ki emri yerine getirilişinden ayırt etmek zorlaşır. Yine de akıl akıldır ve el de bedene aittir. Akıl akla istemesi gerekeni söyler, biri diğeri için de aynıdır ve yine de kendisine söyleneni yapmaz. (*Conf*. VIII. 9. 21)

Örneğin bir adamın erdemli olmayı amaçlamak istemesi fakat erdemli olmayı gerçekte amaçlamaması gibi bir durumda tam olarak ne oluyor? İrade kendisine emir verip de buna nasıl uymaz? Augustinus'a göre amaçlama emri gönülsüz gerçekleşir. Eğer tamamen gönüllü gerçekleşseydi, erdemli olma isteği zaten var olurdu. Ona göre kendi durumunda, Tanrı'nın yardımı ile ilgili şüpheler taşırken şunları dile getirmiştir: "Hizmet etmeye gönüllü olan ben yine bununla ilgili isteksizlik duyan benle aynı kişidir. Ne tam olarak istekli ne de tam olarak isteksizimdir. Böylesi bir kendiyle çatışma ve içsel çözünüm yalnızca Adem'in soyundan geldiğimiz ve onun günahlarını taşıdığımız için olasıdır.

Adem ile ilgili düşünceleri Augustinus'u Aristoteles'ten önemli bir noktada farklı kılar. Aristoteles bir kişinin akli iradenin emirlerine karşı gelebileceğini kabul eder fakat bunun hayvani bir tutkunun esiri olan bir kişi tarafından gerçekleştirilebileceğini düşünmüştür. Fakat Adem, hiçbir çarpık tutkusu olmamasına rağmen Cennet Bahçesinde günahın pençesine düşmüştür. Şeytan ve onun melekleri de hayvansal bir vücutları olmamasına rağmen günah işlemişlerdir. Bu yüzden Augustinus, kötücül iradenin neden olunmamış eylemlerini göz önüne almaya yönelir. "Bu tür kötücül bir istemin etkili bir nedenini arıyorsanız hiçbir şey bulamazsınız. Kötücül bir davranışı gerçekleştirirken bir iradeyi kötücül yapan aslında nedir? *Kötücül irade kötücül eylemin etkili nedenidir* fakat kötücül bir iradenin içinde etkili bir neden yoktur" (*DCD* XII. 6). Fakat kötücül eylemin kökenine inmeye çalışırsak, er ya da geç kötücül iradenin saf eylemine ulaşırız. Hem akıl hem de beden açısından birebir aynı olan iki insan olduğunu, her ikisinin de şimdiye kadar masum olduğunu ve aynı akıl çelme ile karşı

karşıya olduklarını düşünelim. Biri pes ederken diğeri etmeyebilir. Günahkâr olanın bu şekilde günah işlemesine neden olan nedir? Bunun nedeni olarak günahkârın kendisini gösteremeyiz çünkü kişilerin her ikisi de o zamana kadar eşit derecede iyi insanlardır. Bunun nedensiz kötücül seçim olduğunu söylemek zorundayız (*DCD* XII. 6). Bu sayede Augustinus daha sonradan "karşı nedensel özgürlük" olarak tanımlanacak olan bir terimi açıklar ve bunu, ilerleyen bölümlerde kader ile ilgili teorisini nicelerken göreceğimiz gibi paradoksal olarak determinizmin güçlü bir yönü ile birlikte ele alır.

İslam Düşünüşünde Aracı Zihnin Yeri

İlk milenyumun sonlarına doğru akıl felsefesi ile ilgili en ilginç gelişmeler irade değil de zihin konusunda yaşandı ve yalnızca Hristiyanlık dünyasını değil Bağdat'taki İslam okullarını da etkisi altına aldı. Kindi ve Farabi gibi düşünürler kendilerini, iki farklı zihnin var olduğunu söyleyen Aristoteles'in *De Anima* [Ruh Üzerine] adlı eserinin açıklanmasına adamışlardır. Bu zihinlerden biri "bir şeyleri gerçekleştiren" aracı zihinken diğeri de "bir şeylerin olmasını sağlayan" alıcı zihindir.

Kindi'nin izinden giden Farabi, Aristotelesçi astronomiye kendi getirdiği yorumdan bahsederek açıklık getirmeye çalışmıştır. Dokuz ilahi çerçevenin her birinde mantıksal ruh bulunmaktaydı ve bu ruh, ona arzunun nesnesiymiş gibi davranan tinsel harekete geçirici ile harekete geçmiştir. Bu tinsel harekete geçiriciler ya da zekâlar birbirlerinden doğmuşlardır ve ilk olarak da İlk Harekete Geçiren, yani Tanrı tarafından yaratılmışlardır. Dokuzuncu zekâdan (ayı yöneten zekâ) onuncu bir zekâ doğmuştur ve bu, Aristoteles'in tüm her şeyi gerçekleştirme kapasitesine sahip olduğunu söylediği aracı zihinden başkası değildir.

Farabi'ye göre aracı zihin insan zihnin olasılıktan gerçekliğe geçişini açıklamak için gereklidir. İnsan psikolojisi ile ilgili görüşlerinde üç zekâya, ya da zekânın üç evresine rastlarız. Bunlardan ilki alıcı ya da potansiyel zekâdır, yani düşünceye neden olan doğuştan gelen kapasitedir. Dış aracı zihnin etkisi altında, bu yaradılış gerçek düşünme ile açığa çıkar ve insan zihni böylece gerçekteki zihne dönüşür ("gerçek pasif zekâ"). Son olarak, Farabi, insanoğlunun "alıcı zihnini anlaşılır düşüncelerle mükemmel hale

getirdiğini" söyler. Bu sayede zihin mükemmelleşerek edinilmiş zihin haline gelir.[3]

Farabi'nin psikolojisini eski astronomik bağlamdan ayırmamız mümkün müdür? Bunu anlamlandırmak için herhangi bir kişinin neden ilk baştan aracı zihne ihtiyaç duyulduğunu sorması gerekir. Aristotelesçi bir yaklaşımla, yaşadığımız dünyadaki maddi nesnelerin kendi içinde zihinsel anlamlandırma için gerekli nesnelere uymadığını söyleyebiliriz. Gördüğümüz ve hissettiğimiz nesnelerin doğaları ve karakteristik özellikleri madde içinde gömülüdür. Ayrıca geçici, dengesiz, bireysel ve evrensellikten uzaklardır. Aristoteles'in deyimiyle yalnızca olası bir şekilde düşünülebilir ya da anlaşılabilirler. Onları gerçekten düşünülebilir hale getirmek için soyutlamanın bozulabilir ve bireyleşmiş maddeden yapılması gereklidir ve kavramlar da gerçekten düşünülebilir nesneler gibi yaratılmalıdır. Bu aracı zihnin işlevidir.

Farabi aracı zihnin eylemlerini güneşin renkler üzerindeki etkileri gibi duyusal deneyimle elde edilebilen verilerle karşılaştırır. Karanlıkta yalnızca olası olarak var olan renkler güneş ışığıyla gerçekten görülür hale gelirler. Benzer şekilde hayal gücümüzde saklanan duyu-verileri de aktif zihin tarafından anlaşılır düşüncelere dönüşürler. Aracı zihin onları evrensel ilkeler çerçevesinde yeniden yapılandırır ve tüm insanlar için ortak hale getirir. (Farabi buna örnek olarak "üçe eşit olan iki şey birbirlerine de eşittir".) Bu şekilde Farabi'nin görüşleri felsefi açıdan anlamlı görünmektedir. Zor olan nokta (ve yüzyıllardır tartışılan kısım) aracı zihnin basitçe türlere özgü bir araç olduğu ve insanları dil kullanmayan hayvanlardan ayırdığı şeklinde ele alınıp alınamayacağıdır.

Farabi'den sonra gelen Müslüman filozoflar da bunu bir derece ileriye taşıyarak zihinsel düşüncedeki insanüstü ögeyi vurgulamışlardır. Farabi ve İbn Sina'ya göre İlk Neden, on tinsel zekânın zirvesinde yer alır ve bu zekâların her biri yayılarak bir diğerine yol açarlar, bunların onuncusu da aracı zihindir. İbn Sina'ya göre aracı zihnin çok daha detaylı bir işlevi vardır: o gerçek bir yarı tanrıdır. İlk olarak yayılarak ayın yörüngesindeki dünyadan maddeyi oluşturur ve bu görev Farabi'ye göre ilahi alanlara ve-

3 H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect* (Oxford: Oxford University Press, 1992), ch. 3.

rilmiştir. Bu da, dört elementin var oluşundan sorumlu olduğu anlamına gelmektedir. Daha sonra aracı zihin bu dünyada daha karmaşık formlar üretir ve bunların arasında bitkilerin, hayvanların ve insanların ruhları da vardır. Aslında "formları yaratan" ifadesi İbn Sina'nın aracı zihne atfedilen en sevdiği tanımdır. Bir kez daha yayılma olayıyla karşılaşırız. Aracı zihin içinde farklılaşmamış olan formlar, gerekli olarak maddenin dünyasına yayılırlar. Aracı zihin, yalnızca üçüncü aşamada, Farabi'nin belirttiği gibi insan zihnini olasılıktan gerçekliğe taşıyan neden olarak işlevini yerine getirir.[4]

İbn Sina'nın Zihin ve Hayal Gücü Üzerine Düşünceleri

İbn Sina'ya göre, bir madde parçası insan ruhunu algılayabilmeye meyilli bir duruma geldiğinde, aracı zihin, yani formların vericisi, bu ruhu ona aşılar. Fakat ruh insan bedeninin formundan daha fazlasıdır. Bunu göstermek için İbn Sina orijinal bir görüş olan ve daha sonra Descartes tarafından yeniden keşfedilecek olan şu görüşleri ortaya koyar:

> Kişinin kendisini tek bir anda yaratılmış olarak ve görüşü de engellenmiş olduğu için dış nesnelerin hiçbirini göremediğini varsaydığını düşünelim. Aynı zamanda havadan düşerek ya da bir boşluk içerisinde yaratıldığını ve havadan hiçbir basınç hissetmediğini de düşünelim. Ayrıca kollarının birbirinden ayrı olduğunu ve ne kavuşup ne de dokunabildiğini de düşünelim. Bu durumda neyi yansıtırsa yansıtsın kendi varlığını doğrulayacaktır. Kendisinin var olduğunu doğrulamaktan çekinmeyecek fakat bunu yaparak kollarından herhangi birinin ya da kalp ve beyin gibi dış veya iç organlarından, dış nesnelerden herhangi birinin varlığını da doğruluyor olmayacaktır. Kendi varlığını onu herhangi bir uzunluk, genişlik ya da derinlik ile ölçmeden doğrulayacaktır. Eğer bu durumda ellerini ya da diğer vücut bölümlerini hayal edebiliyorsa, bunu kendisinin ya da kendi varlığının bir parçası olarak düşünmeyecektir. (*CCMP* 110)

İbn Sina zihinsel düşüncelerin parçalarının olmadığını, bölünemez ve tinsel bir bütüne ait olmaları gerektiğini söyler. Bu şekilde ruhun basitçe

4 *Age.* 74–83.

bir form ya da vücudun bir parçası olarak algılanamayacağı yapıda bir tinsel madde olduğu sonucuna varır.

İbn Sina insan zihnin dört farklı olası durumunu da ele alır. Bir bebek doğduğu zaman, zihni düşüncelerle ya da düşüncenin basit kapasitesi ile dolu değildir. İkinci halde, zihin temel zihinsel araçlarla donatılmıştır. Çelişkinin ilkesini ve bütünün parçadan daha büyük olması gibi genel ilkeleri anlamaya başlar. İbn Sina bunu, dolma kalem ve mürekkep kullanmayı öğrenip harfleri yazmaya başlayan bir çocuğa benzetir. Üçüncü halde kişi, kavramlar ve inançlar kümelerine sahiptir fakat bunlar şu anki düşüncesinde yer almazlar. Bu daha çok, istediği zaman her türlü metni kaleme alma yeteneğine sahip olan bir kâtip gibidir. Bu üç halin tamamı olasılıklardır fakat her biri gerçekliğe bir öncekinden daha yakındır. İbn Sina, üçüncü hale "mükemmel olasılık" adını vermiştir. Dördüncü hal ise düşünenin her defasında bir tane olmak üzere belli bir düşünceye sahip olmasıdır. Bu da kâtibin gerçekten bir cümle yazmasına benzer.

İbn Sina'ya göre olasılıktan gerçekliğe her geçişte insanüstü aracı zihin tarafından insan zihni üzerinde oluşturulan doğrudan nedensel bir etki vardır. Ona göre deneyim ne ilk ilkenin ne de zihin tarafından ulaşılan evrensel bilimsel sonuçların kaynağıdır. Deneyim yalnızca "Bütün hayvanlar çiğnemek için alt çenelerini hareket ettirirler" gibi tümevarımsal genellemeleri sağlayabilir ve bu genellemeler her zaman yanlışlanabilir (bu önermenin timsah örneğini göstererek yanlışlanabildiği gibi). O halde ilk ilke ve evrenseller kanunları doğal dünyanın dışından gelerek bize aşılanmıştır.

Bu nedenselliğin tam olarak nasıl çalıştığını anlamak da zordur çünkü istemsiz telepati gibi görünmektedir. Belki de İbn Sina'dan farklı bir metafor kullanarak, aracı zihni sürekli farklı dalga boylarında var olan bütün düşüncelerin yayınını yapan bir radyoya benzetebiliriz.

İnsan zihninin olasılıktan gerçekleşemeye doğru izlediği hareketler uygun bir dalga boyunda sabitlenmiş olmasının bir sonucudur. İnsanoğlunun bu uygunluğu nasıl yakaladığını açıklamak için İbn Sina içsel duyularla ilgili ayrıntılı bir teori ortaya koyar.

Beş benzer dış duyuya ek olarak İbn Sina beş içsel duyumuz da olduğunu öne sürer:

1. Beş dış duyudan izlenimler toplayan ortak duyu;
2. Toplanan görüntüleri saklayan tasarlama hayal gücü;
3. Bu görüntüleri harekete geçiren sentez hayal gücü;
4. Haz ya da tehlike gibi durumlarda içgüdüsel kararlar almayı sağlayan vehim gücü;
5. Vehim gücünün önsezilerini saklayan hatırlatıcı güç.

Bu duyulardan bazılarına Aristoteles ve Augustinus'un eserlerinde de rastlarız fakat İbn Sina onları daha detaylı ve sistematik bir bakış açısıyla ele almıştır.

Bunlar hem insanlar hem de hayvanlar için ortak olan duyulardır ve beyin boşluğunun belirli yerlerinde konumlanırlar.

Beyin, dış ve içsel duyuların getirdiklerini (bir koyunun, kurdun tehlikeli olduğuna dair içgüdüsel bilgisi gibi) saklamak için uygun bir yerdir fakat zihinsel düşüncelerin havuzu olarak algılanamaz. Onları gerçekten düşünmediğim zaman, düşündüğüm düşünceler yalnızca benim dışımda, aracı zihnin içinde vardırlar ve bu düşüncelere dair hafızam ya da onları hatırlayabilme becerim aracı zihnin hep devam eden yayınında uygun dalga boyunu bulma becerimdir.

Zihinsel düşünceleri edinme ve saklama becerisinin eyleme dökülmesi duyuları da içerir fakat duyular yalnızca embriyo içindeki maddenin gelişiminin ruhun yerleşmesini tetiklemesine paralel bir şekilde yer almaktadırlar. Sentez hayal gücünün rolü de bu noktada oldukça önemlidir. İnsan ruhunu, İbn Sina'nın deyimiyle "bağlaşık araç" olarak bilinen zihinsel düşünce için hazırlar. Bu araç hafızada saklanan görüntüler üzerinde çalışır ve onları bir araya getirerek yeni gruplara ayırmaya uğraşır. Bunlar belli bir düşünce için uygun odaklarda yer aldıktan sonra insan zihni aracı zihin ile iletişime geçerek tam olarak o düşünceyi aklına getirir.

İbn Sina hayal gücü ve zihin arasındaki bu karşılıklı oyunu kıyassal bir uslamlama durumu ile açıklar. İnsan zihni tüm A'ların B olup olmadığını merak eder.

Bağlaşık güç görüntüler arasında detaylı bir inceleme başlatır ve C görüntüsünü oluşturarak istenen sonucu kanıtlamak için uygun bir ara terim yaratır. Bu görüntü ile harekete geçen insan zihni aracı zihin ile iletişime geçer ve C'nin düşüncesini edinir. Aracı zihinden bu düşüncenin

edinimi *içgörü* olarak adlandırılır ve İbn Sina bunu açıklamak için özellikli durumlarda zihnin, düşünmenin detaylı iç gözlemsel sürecine girmeden içgörüye sahip olabileceğini söylemektedir.

İbn Sina bir kişinin gerçekten zihinsel bir düşünceye sahip olmasına "edinilmiş idrak" adını vermektedir. Bu terim oldukça uygundur çünkü ona göre her zihinsel düşünce, gündelik hayatın içinden olsa bile, düşünen insanın işi değil aracı zihnin bir hediyesidir. Fakat aynı zamanda bütün bilimsel bilgilere sahip olmuş ve iş başındaki aklı harekete geçirebilme yeteneğine sahip zihin için de benzer bir terim kullanır. Buna da daha uygun bir şekilde "mükemmel zihin" denilebilir. Bu aşamaya ulaşmış bir kişi için duyular artık gerekli değildir ve sadece dikkat dağınıklığına neden olurlar. Bir kişiyi istenilen noktaya ulaştıran ve artık işi biten bir ata benzetilebilirler.

Bu şekilde mükemmel bir duruma ulaşmak mümkün müdür ve mümkün değilse ölümden sonra hayat var mıdır? İbn Sina'nın ilk soruya cevabı yeterince açık değildir fakat ikincisi için söyleyecek daha çok şeyi vardır. Vücudun yok edilmesi ruhun da yok edilmesi anlamına gelmemektedir ve bütün olarak ruh da zihin gibi ölümsüzdür. Ruhlar bedenden ayrıldıktan sonra araçlarından faydalanmayı bırakırlar fakat bireyleşmiş olarak kalmaya devam ederler ve başka bedenlere geçiş yapmazlar.

Ölümsüz ruhlar, ölümden sonra iyi halin farklı aşamalarına ulaşırlar. Bu hayatta mümkün olan en üst seviyede mükemmel zihinselliğe ulaşmış bir kişi ilahi varlıkların arasına katılır ve mükemmel mutluluğa ulaşır. Buna ulaşamayıp fakat bilim ve metafizik alanlarında belli bir seviyeye gelmiş kişiler daha mütevazı bir mutluluğa ulaşırlar. Felsefi sorgulama için yeterli olan fakat bu hayatta fırsatı yakalayamamış kişiler de en korkunç acılara mahkûmdurlar. Hatta İbn Sina'nın kendisi gibi bedensel açlıklarından büyük keyif alan filozoflardan daha kötü acılara maruz kalacaklardır. Doyurulmamış bedensel açlıklar açısından, ruh tek başına kaldığında kısa zamanda sönüp gidecek ve uğraşma yeteneğini kaybedecektir fakat doyurulmamış felsefi arzu asla sonra ermez çünkü zihinsel merak ruhun özünü oluşturur (*PMA* 259-62).

Fikir adamları için sonraki hayatta çok şey vardır.

Fakat birçok kişi İbn Sina'nın deyimiyle "basit ruhlara" sahiptir ve bu kişilerin zihinsel arzu ya da zihinsel tatmin gibi kavramları yoktur. Bunlar

ölümden sonra ne tatmin olmuş bir zihnin keyfini çıkarabilirler ne de tatmin olmamış bir zihnin acılarını yaşayabilirler. Bir huzur halinde sonsuza kadar yaşayacaklardır. Eğer dünyevi hayatlarında erdemli davrandıkları için duyusal hazla ödüllendirileceklerine (bir bahçede koyu renk gözlü kızlarla bir arada olmak gibi) ya da yaptıkları kötülükler için fiziksel olarak acı çekeceklerine (cehennemde yanmak gibi) bir şekilde inandırılmışlarsa, ölüm geldiğinde uygun bir rüyaya dalacaklar ve bu rüya da onlara en az gerçek kadar canlı gelecektir.

Farabi gibi İbn Sina da psikolojik sisteminde kehanete büyük yer ayırır. Kehanet en yüksek seviyede yer alır ve içgörünün en yüksek seviyesidir ve burada insan aklı hiçbir çaba harcamadan aracı zihin ile iletişime geçerek etraflıca düşünmeden sonuçlara ulaşır. Daha alt seviyede, kehanetin sentez hayal gücü kehanetsel bilgiyi mecazi bir forma çevirir ve bu da onu bilgisiz insanlarla iletişime geçmede uygun kılar. İbn Sina'ya göre mucize yaratma becerisi kehanetin bir alt kategorisidir. Kâhinin vücudunda özel bir güçlü dürtü vardır ve bu da onun, hastaları iyileştirmek, yağmurun yağmasını sağlamak gibi maddi sonuçlar ortaya çıkarmasını sağlar ve bu da iradenin tamamen işlenmesiyle oluşur.

O halde İbn Sina'nın akıl felsefesinden ne gibi sonuçlar çıkarmalıyız? Bir sistem olarak ele alındığında, oldukça şaşırtıcıdır. Eski astronomi ile olan ilişkisi bir yana, birçok içsel tutarsızlık da içerir. İçsel duyular vahşi hayvanlarca paylaşılıyorsa ruhun tamamı nasıl ölümsüz olabilir? Bedenden ayrılmış bir ruh, rüya görmek, beynin bir eylemi olan rüya görme işlemini nasıl gerçekleştirebilir? Bu örnekler daha da çoğaltılabilir.

Bunlara rağmen İbn Sina'nın felsefi psikolojisi felsefe tarihinde oldukça önemlidir çünkü daha dengeli filozofların sistemlerinde önemli bir yer kaplayan kavramları ve yapıları ilk ortaya çıkaran kişidir. Diğer birçok filozof onun içsel duyularla ilgili incelemelerini kabul eder. Aracı zihnin doğası ile ilgili kendisine katılmayanlar da bunun gerçekleşmesi için gerekli görevlerin tanımlarında kendisine katılırlar. Farklı inançlara sahip olan diğerleri de bilerek olsun ya da olmasın ölümden sonraki hayattaki din tarafından sunulan zevkler ve acılar ile ilgili akılcılaştırma sürecini mutlulukla kabul ederler.

İbn Rüşd'ün Psikolojisi

İbn Rüşd, felsefe kariyerinin başındayken İbn Sina'nın teorisine çok benzer bir zihin teorisini kabul etmiştir. Ona göre her birey maddi ya da alıcı zihne sahiptir ve bu zihin düşüncenin doğuştan gelen insan yaradılışı ve yüce aracı zihin arasındaki birleşiminden ortaya çıkmıştır. Uzun süre bu görüşleri yansıttıktan sonra ise daha radikal ve farklı bir görüş benimsemiştir. Ne aracı zihin ne de alıcı zihin birey olarak insanların bir parçası değildir şeklinde bir sonuca ulaşmıştır. Alıcı zihin, aracı zihinden daha aşağıda değildir ve tek, ölümlü ve tinsel bir maddedir.

Bu görüşlerini de şu şekilde savunmuştur: Aristoteles bize alıcı zihnin tüm maddi formları algıladığını öğretmiştir. Fakat kendi içinde maddi bir form yoksa bunu yapması mümkün değildir. Aynı şekilde ne beden ne de madde ile karışmış başka bir şey olabilir. Manevi bir yapıda olduğunda yok edilemez formdadır çünkü madde çürümenin temelidir ve çoğul değil de tekil olmak zorundadır çünkü madde çoğalmanın ilkesidir. Alıcı zihin tinsel akıllar arasındaki hiyerarşide en alt basamakta yer alır ve aracı zihnin bir kademe aşağısındadır. Paradoksal olarak kendisi tinsel olmasına rağmen bedenin maddesinin bedenin formu ile ilişkili olması gibi tinsel aracı zihin ile ilişkilidir ve bu şekilde maddi zihin adını alır.

Eğer daha yüce bir insan zihni içinde bulunuyorsa düşüncelerim nasıl bana ait olabilir? İbn Rüşd buna, düşüncelerin tek değil iki özneye ait olduğunu söyleyerek cevap verir. Ebedi aracı zihin bir öznedir: Diğeri ise benim hayal gücümdür. Her birimizin içinde kendi bireyselliğimiz, tinselliğimiz ve hayal gücümüz yer alır ve düşüncelerimizde oynadığı rol sayesinde bireysel hayal gücü senin ve benim herhangi bir düşünceyi kendimizinmiş gibi benimseyebileceğini belirtir.

İnsanüstü zihnin bireylerin zihinsel yaşamı içine nasıl dâhil olduğuna ilişkin metot oldukça gizemlidir. İnsanlıktan daha üstün bir varlık olsa da bir noktaya kadar ölümlü insanın kontrolü altında kalmaktadır. Sözü geçen herhangi bir düşünce içindeki inisiyatif alıcı zihin ile değil hayal gücü ile birlikte durur. Bu süreç de aşağıda detaylı olarak anlatılmıştır:

> Fiziksel dünyaya ait düşüncenin maddi zihninin sonsuzluğu uygun bir şekilde tek ve devamlı bir lif değildir, ya da maddi zihinden ortaya çıkan bir yapıda da değildir. Tamamen kişinin muhakeme

> etmesine ve bilinçli olmasına dayanır ve fiziksel dünyaya ait olası düşüncelerin bütünü o anda yaşayan bireyler tarafından herhangi bir zamanda sağlanır ve maddi zihnin düşüncesi çeşitli zamanlarda canlı olan bireylerin düşüncelerinden ortaya çıkarak sonsuz zamandan geçerek devam eder.[5]

İbn Rüşd'ün psikolojisi modern bir okuyucuya oldukça tuhaf gelebilir. Yine de yirminci yüzyıldaki filozoflar bu görüşleri tamamen ilgisiz olarak değerlendirmemişlerdir. Hayal gücünün içeriğinde bir dereceye kadar özellik ve bireysellik olduğu ve zihnin bu içeriğinin, mantığın ilahi gerçekliğinden ziyade sosyal gerçekliği içinde yer almasına rağmen modern filozoflar tarafından araştırılmamasının da geçerli bir nedeni vardır. Hepimiz, biraz da şaşkınlıkla, bilimin tutarlı ve kalıcı gerçeklerle dolu olduğunu ve ölümlü bir bilim adamının zihninde yer alma olasılığının olmadığını düşünmeye eğilimliyizdir.

Çünkü İbn Rüşd'e göre düşünce içindeki zihinsel öge kişisel değildir ve ona göre bireyler için kişisel bir ölümsüzlük de yoktur. Ölümden sonra ruhlar birbirlerine karışır. İbn Rüşd bu görüşlerini de şu şekilde açıklamaktadır:

> Zaid ve Amr sayı olarak farklı fakat form olarak aynıdırlar. Örneğin Zaid'in ruhu sayı olarak Amr'ın ruhundan farklı olsaydı, Zaid'in ve Amr'ın ruhları sayısal olarak iki olurlardı fakat form olarak birdirler ve ruh da farklı bir forma sahiptir. Buradan çıkarılabilecek sonuç Zaid'in ve Amr'ın ruhlarının form olarak aynı olmasıdır. Aynı form içinde sayısal ve bölünebilir bir çoğulluk barındırır fakat bu çoğulluk yalnızca maddeye aittir. Eğer beden öldüğünde ruh da ölmezse, ya da ölümsüz bir öge barındırıyorsa, vücuttan ayrıldığı zaman sayısal bir bütünlük de kazanır.

Ölüm ile birlikte ruh, denize düşen bir su tanesi gibi evrensel akla karışır. İbn Rüşd'ün akıl felsefesini ilk ve sert bir şekilde eleştirenler biri de Albertus Magnus'dur. Hazırladığı özel bir metinde İbn Rüşd'e ait tek bir aracı zihin olduğuna dair otuz görüşü listelemiş ve bunlara tek tek cevap vermiştir. Kendi açısından da otuz altı tane görüş bildirmiştir. Hem alıcı zihnin

5 Davidson, Alfarabi, Avicenna and Averrroes on Intellect, 292–3.

hem de aracı zihnin bireysel ruhun parçaları olduğu konusunda ısrarcıdır: Ne kadar insan varsa o kadar da aracı zihin vardır. Aksi halde zihinsel ruh bedenin bir formu olamaz ve düşüncelerimiz de bize ait olmazdı. İnsana ait aracı zihnin rolü duyularla edinilen verilerden evrensel kavramlara doğru bir soyutlama işlemini tamamlamasıdır.

Albert'a göre bu soyutlamada dört aşama vardır. Duyularla algılamanın kendisi içinde zaten bir soyutlama aşaması vardır ve algılanan maddi formun yerine nesnenin kendisi var olsa da duyu organlarımızda ayrı bir niyet (*intentio*) vardır. Soyutlamanın ikinci aşaması da niyet, algılanan şeyi hayal gücümüzde tuttuğunda gerçekleşir. Bu noktada nesnenin varlığından kopmuştur fakat hala kendi özelliğini de korumaktadır. İnsanın görünüşü aynı vücut tipi, renk, yaş ve orijinali ile aynı diğer özellikleri saklayacaktır. Üçüncü aşama fantasmalar içinde yer alır ve Albert bunu hayal gücünden ayırmaktadır. Kişi bunun, birden fazla nesneyi temsil edemeyecek kadar belirsiz bir görünüş olduğunu düşünebilir fakat Albert kendi içinde bireylerin duyusal olmayan, iyi bir arkadaş olup olmadıkları ya da babalarının kim olduğunu bilip bilmedikleri gibi özelliklerini de barındırdığını söyler. Dördüncü aşama ise bir türün bütün örneklerine uygulanabilir olan evrensel bir kavram üreten aracı zihin işlemleridir (*CHLMP* 603-4; De An. 2. 3. 4).

Ampirik bilim ile olan bağını koparmayan Albert bu farklı eylemleri beynin belli bölümlerine yerleştirmekte ısrarcıdır. Hayal gücü ve fantazya gibi içsel duyular hayvani ruhların ya da sıvıların ceplerinde yer almaktadır ve onlarla birlikte anılan soyutlamanın dereceleri ile incelikle uyumlu olarak yer alırlar.

Buna rağmen düşüncenin zihinsel formları yerine maddi araçlarını vurgulayan Albert İbn Sina ve İbn Rüşd'ün teorilerinden de izler taşır ve insan zihnini etkileyen doğrudan bir ilahi nedensellik olduğunu kabul eder. Eğer aracı zihnin işleri olan evrensel kavramlar ve inançlar bilgi formunda alıcı zihnimizde saklanacaksa yaratılmamış olan aracı zihinden yayılan özel bir ışığa ihtiyaç vardır. Bu aydınlatma özellikle Tanrı ve melekler gibi maddi olmayan şeylerin bilgisine sahip olacaksak gereklidir: Bu noktada fantasmaların ya da soyutlamanın hiçbir yardımı olmamaktadır.

Aquinas'ın Duyular ve Zihin Üzerine Düşünceleri

Aquinas, normal insan kavram-oluşumunu ve doğal bilimin takibini açıklamak için özel bir ilahi aydınlanmaya ihtiyaç olduğu görüşünü reddetmiştir.[6] Ona göre hem aracı zihin hem de alıcı zihin bireysel olarak insanlara özgüdür ve insan ruhunu oluşturan yetenekler ile kapasiteler hiyerarşisinde zirvededir.

Aristoteles'i takip eden Aquinas üç farklı ruh olduğunu kabul eder. Bitkilerde bulunan bitkisel ruh, hayvanlarda bulunan duyusal ruh ve insanlarda bulunan mantıksal ruh bu türleri oluşturur. İnsanların içinde tek bir ruh vardır ve bu da mantıksal ruhtur. Fakat bu ruh, kendi özel zihinsel güçlerine ek olarak diğer iki ruha denk gelen güçlere de sahiptir. Bunlar büyümek ve üremek gibi bitkisel güçler ile hayvanların sahip olduğu duyusal ve lokomotif güçler gibi güçlerdir. Hayvansal ve mantıksa seviyede iki tür güç vardır ve bunlar bilişsel ya da bilgi-toplayıcı güçler ile iştah açıcı ya da amaç-odaklı güçlerdir. Hayvansal seviyede algılama ve arzulama güçleri varken mantıksal seviyede düşünme ve isteme güçleri vardır (*ST* 1a 78,1 ve 2).

Aquinas'ın akıl felsefesi incelendiğinde diğer modern filozoflar gibi aklı bilinçlilik ile ilişkilendirmediğini hatırlamak önemlidir. Ona göre insanlar diğer hayvanlardan farklıdır. Aptal hayvanlar ve insanlar görebilir, duyabilir ve hissedebilirler fakat yalnızca insanlar soyut düşüncelere sahip olarak mantıksal kararlar alabilirler. İnsanları hayvanlardan ayıran şey, insanların zihne ve iradeye sahip olmasıdır ve bu iki öge aklı, yani mantıklı ruhu oluşturur.

Yine de, Aquinas'ın akıl ile ilgili fikirlerini anlamak için duyularla ilgili neler söylediğini de incelemek önemlidir çünkü onun görüşüne göre mantıksal ve duyusal şekilde ayrılan iki ögenin eylemleri sıkı sıkıya birbirine bağlıdır. Duyuların işlemleri zihinsel kavramların hem kökeni hem de uygulanması için oldukça önemlidir. Dahası, modern bir filozofun zihinsel eylem olarak adlandıracağı bir şey, Aquinas için belli bir türden duyunun işlemleri, açıkça içsel duyulardan biri olan hayal gücünün işlemleridir.

Aquinas geleneksel beş dış duyu listesini de kabul eder: görmek, duymak, dokunmak, tatmak ve koklamak. Duyular farklı organlar tarafından

6 Bölüm 4'e bakınız.

algılandıkları için değil farklı nesnelere sahip oldukları için birbirlerinden farklıdırlar: görmek ve duymak, kulak ve göz birbirinden farklı olduğu için değil renk ve ses birbirinden farklı olduğu için ayrıdır. Duyular özünde ayrıştırıcı güçlerdir. Soğuğu sıcaktan, beyazı siyahtan ayırt etmek gibidirler. Her duyu kendi özel nesnesine sahiptir ve bu nesne yalnızca duyu ile algılanabilir. Fakat hem görülebilen hem de dokunulabilen şekil gibi birden fazla duyu için ortak olan nesneler de vardır (*ST* 1a 78. 3. 3).

Aquinas'a göre duyu, dış bir nesne tarafından özel bir tür değişime maruz kalmış bir kapasitedir. Gördüğümüz zaman, rengin formu göz renklenmeden orada belirir. Normalde taşın ısıya maruz kalarak sıcak hale gelmesi gibi F formu maddi bir nesne tarafından alındığında, nesne F'ye dönüşür. Bu da standart form değişimi olan maddi değişimdir.

Aquinas, herhangi bir renk algılandığında meydana gelen değişime "kasıtlı" değişim adını vermektedir. Renk formu kasıtlı olarak gözde var olur ya da Aquinas'ın zaman zaman belirttiği gibi rengin kastı (*intentio* ya da *species*) gözlerdedir (1a 84. 1).

Bir *kasıt*, Aquinas zaman zaman buna benzeşim ya da *similitudo* adını verse de algılanan nesnenin temsili değildir. Bazı filozoflar duyu-deneyimi halinde nesneleri ya da özellikleri dış dünyada doğrudan gözlemlemediğimize, dışsal nesneler ve özelliklerinin doğası hakkında çıkarım yaptığımız özel duyu-verileri algıladığımıza inanırlar. Aquinas'a göre algılayan ve algılanan arasında herhangi bir aracı yoktur. Duyularla algılamada organ nesnenin benzeşimi ile ilişkili hale gelmez, onun formuna bürünerek nesne gibi kendisine dönüşür. Bu da Aristoteles'ten alınan bir sloganla özetlenebilir: işlem halindeki duyu organı eylem halindeki duyu nesnesi ile eşdeğerdir (*sensus in actu est sensibile in actu*).

Aquinas'ın kasıtlılık üzerine öğretisi, duyularla algılamayı açıklamak için bir teori gibi ortaya çıkan gizli bir mekanizma önerme niyetinde değildir. Ne olduğunu görmemize yardım edecek felsefi gerçeklik olarak ortaya çıkması istenmiştir. Aristotelesçi bu slogan da şundan fazlası değildir: Eğer ağzıma bir parça şeker atarsam, tattığım şey tatlılıktır ve bu (duygu organımın işlemi: *sensus in actu*) tadının şekerli olması ile (eylem halindeki duyu nesnesi: *sensibile in actu*) aynı şeydir. Bu doğruluğun önemi, alanda oldukça cazip hale gelmiş olan temsilciliğin acemi yanını ortadan kaldırma noktasında ön plana çıkmaktadır.

Beş dış duyu organına ek olarak, Aquinas içsel duyularında olduğuna inanmış ve İbn Sina'nın hazırladığı listeyi tekrar dile getirmiştir: genel duyu, hafıza, hayal gücü ve hayvanlarda vis *aestimativa* ve insanlarda *vis cogitativa* adı verilen dördüncü duyu bu listeye dâhildir. Vis aestimativa "*içgüdü*" kavramına denk düşmektedir: Hayvanların doğuştan gelen ve yararlı olanı tehlikeli olandan ayırmaya yarayan yuva yapma ya da avcılardan kaçma becerileri bu kapsamdadır. Aquinas insan kapasitesine eş olarak değerlendirdiği şeyin ne olduğunu açıkça belirtmemiştir (*ST* 1a 78. 4).

Aquinas dışındaki birçok filozof hafıza ve hayal gücünü içsel duyular altında ele almışlardır. Bu ögeleri duyular olarak düşünmüşlerdir çünkü imgelemenin yaratılmasındaki işlevlerini görmüşlerdir ve onları içsel duyular olarak nitelendirerek diğer dışsal duyuların aksine dışsal bir uyarıcı tarafından kontrol edilmediklerini söylemişlerdir. Aquinas da dışsal duyular gibi içsel duyuların da beynin farklı yerlerinde bulunan organları olduğuna inanmıştır.

Hayal gücünü içsel bir duyu olarak değerlendirmek hatalı bir davranış olarak görünmektedir. Görmenin bir organı olduğu gibi onun bir organı yoktur. Vücudun hiçbir noktasını gönüllü olarak yer değiştirip daha iyi hayal etmeyi sağlayamayız ya da gözün yerini değiştirerek daha iyi görmeyi de sağlayamayız. Hatta kişinin gördüğü şey ile ilgili yanılmasının imkânsız olduğu gibi hayal ettiği şey ile ilgili de yanılması imkânsızdır. Diğerleri hayal ettiğimi söylediğim şeyleri kontrol ettikleri gibi gördüğümü söylediğim şeyleri de kontrol edebilirler. Bunlar hayal gücü ve gerçek duyular arasındaki önemli farklılıklardır.

Aquinas'ın hayalgücü ve onun zihin ile ilişkisi hakkında söylediği şeylerin çoğu beş duyu ile ilgili artan asimilasyondan etkilenmemiştir. Bunu duyu olarak nitelendirmek –ve böylece Aquinas'a göre maddenin gerçekliği içinde yer alan bir öge olarak benimsemek- onu zihinden ayırt etmede büyük avantaja sahiptir. Birçok filozof aklı manevi ve özel bir dünya, gizli düşüncelerimizin bulunduğu yer ve içsel monologlarımızın gerçekleştiği sahne olarak algılamışlardır. Bu da oldukça büyük bir hatadır. Elbette insanlar düşüncelerini gizli tutabilirler ve ses çıkarmadan ya da akıl gözünden görüntüleri algılamadan kendi kendilerine konuşabilirler. Fakat Aquinas'a göre bu yetenek akılda değildir: Bunu gerçekleştiren zihin değil hayal gücüdür.

"Intellectus" Aquinas'ın İngilizce karşılığı olan "intellect" (zihin) ile aynı anlama gelecek şekilde kullandığı teknik terimlerden biridir. Onun çağrıştırdığı fiil olan "intelligere" ise "intellege" (zihin) olarak bir karşılığa sahip değildir ve hiçbir ortaçağ filozofu da bu kelimeyi "kavramak" anlamında kullanmamıştır. Latince karşılığı olan fiil çoğunlukla "anlamak" olarak çevrilse de Aquinas'ın kullanımı daha geniş bir anlama sahiptir ve İngilizcedeki "think" (düşünmek) fiiline yakındır. Aquinas'ın zihnin eylemlerini ikiye ayırdığını görmüştük: bir tarafta karmaşık olmayanın algılanması yer alırken diğer tarafta kompozisyon ve bölme yer alır.[7] Bu da iki tür düşünceye eşdeğerdir: bir şeyin düşüncesi (bir şahinin düşüncesi) ve bir şey ile ilgili düşünce (şahinin el testeresi olmadığı ile ilgili düşünce). Zihni düşünce kapasitesi ile eşdeğer tutmak Aquinas'ın görüşlerine sadık kalmamak anlamına gelir çünkü zihinleri olmayan hayvanların basit düşüncelere sahip olabileceklerine inanmaktadır. Zihni yalnızca dili kullananların sahip olduğu düşünce türünün kapasitesi ile bağdaştırmak daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Aquinas'a göre zihin evrenseller içinde düşünür ve evrensel olanın algılanması hayvanların kapasitesi dâhilinde değildir. Evrensel olan ne duyularla algılanabilir ne de hayal edilebilir.

Yine de Aquinas, insanların içindeki duyuların ve hayal gücünün işlemleri evrensel kavramların hem ediniminde hem de kullanılmasında oldukça önemlidir, der. Ona göre şimdiki hayatımızda insan zihninin belli nesnesi maddi nesnelerin özü ya da mahiyetidir ve zihin de fantasmaların soyutlaştırılması ile anlaşılabilir. Aquinas, fantasma kelimesi ile duyu ve hayal gücünün iletilmesini kastetmektedir ve ona göre bunlar olmadan zihinsel düşünce gerçekleşemez. Fakat ampirik filozofların inandığı gibi fikirlerin soyut formların duyusal deneyimlerinden ya da deneyimin özelliklilerine seçici dikkatsizlikten kaynaklandığına inanmamaktadır. Eğer durum böyle olsaydı, o zaman hayvanlar da insanlar gibi evrensel kavramları algılayabilirlerdi. Fakat Aquinas'a göre bu türden bir kavramsallık türlere özgü insan özelliği olan aracı zihni gerektirmektedir. Bir diğer yandan Aquinas, rasyonel filozofların inandığı gibi her insanın içinde doğuştan gelen bireysel fikirleri olduğu görüşünü de reddeder. Ona göre insan zihni doğuştan boş bir levhadır. (*ST* 1a 85).

---

7 Bölüm 3'e bakınız.

Aquinas'a göre insan zihni çifte işleve sahip olan iki güçten oluşmaktadır. Evrensel kavramları belirli duyusal deneyimlerden ayıran aracı zihnin yansıra, insanların içinde alıcı bir zihin de yer almaktadır ve bu zihin deneyimle elde edilmiş duyu ve inançlardan soyutlanan fikirlerin saklandığı depo gibidir. Doğuşta bu depo boştur: Alıcı zihin ilk başta boş bir sayfadır ve bu sayfayı aracı zihin doldurur. Fakat Aquinas'a göre fantasmalar yalnızca kavramların edinilmesi için değil aynı zamanda onların kullanılması için de gereklidir. Aynı şekilde yalnızca fikirleri zihinsel depoda saklamak için değil, aynı zamanda onları gerektiğinde çıkarıp kullanmak için de vardır (*ST* 1a 79).

İkinci tez, evrensel fikirlerin dünyadaki bireylere uygulanması söz konusu olduğunda oldukça önemlidir. Bazı filozoflar bir nesnenin sahip olduğu özelliklerin toplamıyla, kapsamına girdiği evrenselleri listeleyerek bireyleşebileceğini düşünmüşlerdir. Fakat Aquinas bu görüşü reddeder: Liste ne kadar uzarsa uzasın bunun birden fazla birey için geçerli olma ihtimali her zaman vardır. Zihnin evrenselleri düşündüğü göz önüne alındığında, bireylere ait tamamen zihinsel bir bilginin olması da imkânsızdır.

> Zihnin bireysel olanı bilmesi yalnızca dolaylı ve belli bir tür yansıma aracılığıyla meydana gelmektedir. Aristoteles'in de dediği gibi fikirler soyut hale geldikten sonra bile zihinsel fikri algıladığımız fantasmalara dönüşmedikleri sürece zihinsel işlemlerde kullanılamazlar. Bu yüzden zihnin, zihinsel fikir ile doğrudan algıladığı şey evrenseldir fakat dolaylı olarak algıladıkları ile bireyseldir ve fantasmalara aittir. Bu da "Sokrates insandır" önermesine nasıl ulaştığımızı açıklar. (*ST* 1a 86c)

Bir şeyi çok iyi biliyorsam onunla ilgili verebileceğim birçok tanımlama mevcuttur fakat belli zamanları ve yerleri referans göstermedikçe teoride başkası tarafından tatmin edici bulunmayacak bir tanımlama olmayabilir. Sadece göstererek ya da ilgili kişiyi onu görmeye götürerek ya da bir araya geldiğiniz bir anı hatırlatarak aklımda olan kişiyi karşımdaki için netleştirmiş olurum ve işaret etmek, göstermek ve hafızayı kullanmak saf zihinsel düşüncenin gerçekliği dışında kalmaktadır.

Zihinsel düşüncenin dolaylı doğası, bireyleri Aquinas'ın öne sürdüğü iki tez üzerinden değerlendirir: Bunlardan ilki, bireyleştirme ilkesidir ve

ikincisi de tüm bilginin ilk nesnesinin form olduğudur. Bu duyular renk ve şekil gibi tesadüfi duyuları algılarlar ve zihin de insanlık gibi manevi formları algılar. Hem düşünce hem de duyular formların kasti olarak bir araya gelmesidir fakat duyular söz konusu olduğunda formlar bireyseldir (belli bir gülün kokusu gibi), fakat düşüncede ise form evrenseldir (gülün zihinde beliren fikri gibi). Düşüncenin doğasına dair bu kavramsallıktan dolayı bugüne kadar hep bir madde ile ilgili *bilgilendirilmiş* olmaktan ve bunun edinilmiş haline de *bilgi* demekten bahsetmişizdir.

Zihnin kasti olması duyuların kasti olması gibi bir sloganla ifade edilir: *Intellectus in actu est intteligibile in actu*: "Düşünce gücünün gerçekliği düşüncenin nesnesinin gerçekliği ile aynıdır". Evrensel bir düşünceye sahip olduğumda, o evrensel fikir hakkında düşünmüş olmam o fikrin aklıma gelmesi ile aynı şeydir. Bir tarafta zihin, sadece evrensel fikirleri düşünme kapasitesiyken diğer tarafta düşüncenin nesnesi gibi bir evrensellik, varlığı yalnızca düşüncede yer almasına bağlı olan türdendir.

Aquinas'ın İrade Üzerine Düşünceleri

Aquinas'ın sisteminde, zihin dışında aklın diğer muhteşem gücü de iradedir. Zihin özel olarak insan türünün bilişsel gücüdür ve irade de özel olarak insan türünün iştah açıcı gücüdür. Bu, yalnızca zihnin çerçeveleyebileceği türden istekleri barındıran bir güçtür. İrade, iştahın en yüce formudur, aşağı kademesi cansız nesnelerin (ateşin yükselme eğilimi gibi) teolojik eğilimleri olan bir ölçekte en üstte yer alır ve mantıklı olmayan bilinç de hayvanların isteklerini (bir köpeğin kemik istemesi gibi) barındırır.

İnsanlar için bu eğilimler ortaktır (ağır cisimler destek olmadığı hallerde düşerler, hayvanlar yiyecek ve uyku isterler fakat aynı zamanda özel olarak insanların isteklerini de paylaşabilirler -paradigmasal olarak mutluluk ve mutluluğa giden yollara duyulan istek gibi). Dahası insanlar için, hayvansal istekler bile ruhun zihinsel parçası olan iradenin kontrolüne tabidir.

> Diğer hayvanlarda istek açlığı ya da kızgınlık hemen harekete geçiren durumlardır. Yani bir koyun bir kurttan korktuğu zaman hemen kaçar çünkü gerçekleştirmesi gereken daha yüce bir açlığı

> yoktur. Fakat insan kızgınlık ya da anilik dürtülerine hemen cevap vermez ve daha yüce bir açlığın yani iradenin emirlerini bekler. (*ST* 1a 81. 3)

Aquinas sık sık gönüllü eylemler ile içsel bir emre uyan eylemlerin performansını karşılaştırma yoluna gider. Ona göre iradenin iki türden eylemi vardır. Bunlar, zevk alma, istekte bulunma, seçme, danışma ve razı olma gibi eylemleri ifade eden anında olan eylemler (*actus eliciti*) ve yürümek ve konuşmak gibi icra edilmeleri halinde iradeye ek olarak başka bir gücün de ortaya çıkarılmasını içeren buyrulan eylemler (*actus imperati*) şeklinde açıklanabilir.

Aquinas'ın şunu öğrettiğini düşünmeye gerek yoktur: Her yürüyüşe çıktığımda, kendi nefesimi kullanarak "Yürüyüşe çık!" emrini veririm ya da saf istemin içsel parçaları olduğunu düşünürüm. Latince bir kelime olan "actus" (eylem) herhangi bir tür eyleme özgü değildir: iradenin eylemi bir süreç değil standart olarak bir eğilimdir (1a 2ae 6. 4). Eğilim bilince görünmeden işlemsel olabilir çünkü bir kişinin bir yere ulaşma isteği, kişinin yolculuk boyunca davranışlarını düşüncelerinde yer almadan da yönetebilir.

Aquinas'a göre gönüllü eylem eylemin mantıksal olarak düşünülmesinden ortaya çıkan eylemdir. Minimum derecede mantıksal düşünme eylemin düşünülmesinden kaynaklandığı görülebilir ve bu aynı zamanda belli bir dilbilimsel tanıma da cevap olur. Örneğin, "Yolumdan çekil" diye bağıran birinin sözü üzerinde yoldan çekilmek. Fakat Aquinas'ın daha çok ilgilendiği durumlar eylemlerimizin nedeninin olduğu durumlardır. Bu durumlar pratik uslamlamanın sonuçları olarak sunulabilen eylemleri içerir. Fakat bir eylem tamamen gönüllü olacaksa kişi, istek üzerine nedenleri verebilmelidir ve bu nedenler eylemin kendisinin iyiliğini ya da istenen bir amaca ulaşmanın yolu olduğunu gösterir. Gönüllü davranışa "buyrulan eylem" olarak delil getiren Aquinas emir ve uygulanması ile iradenin eyleme geçme ilişkisi arasındaki mantıksal bağın analojisine dikkat çekmektedir.

İstem, insanlar söz konusu olduğunda, eylemin dilbilimsel açıklaması ile ya da onu dolduracak eylemler durumu ile tanımlanır. Bunun p durumu olduğunu varsayalım. P önermesi hem akli durumumu tanımlar hem de isteme eylemine ilişkin doldurma ilişkisini barındıran eylemler durumunu ayırır. Fakat bir şeyin p durumunda olmasını istemekten ziyade, onu p ha-

line getirme emrini verdiğinizi düşünelim. Bu önermenin analojik bir rolü vardır. Emirleri veren iradenin rolü hem uygun hem de verimlidir.[8]

Pratik uslamlama zor bir konudur ve mantığı bugüne kadar henüz tamamen anlaşılmamıştır. Onu teorik uslamlamadan ayıran özelliklerden biri de avukatların diliyle *feshedilebilir* yapıda olmasıdır. Bununla kastedilen şudur: Teorik çıkarımsal uslamlamada, bir sonuç belirli bir önerme dizisini takip ediyorsa bu önermeleri içeren daha büyük bir diziyi de takip etmektedir. Bu önerme ek olarak getirilecek farklı önermelerle çürütülemez. Fakat pratik uslamlama bundan farklıdır. Bir eylemin gidişatını açıklayacak olan ve belli isteklerle inançlara dayanan uslamlama dizisi daha ileri istekleri ve inançlar açığa çıktıkça bunu açıklamayı durdurabilir.

Aquinas pratik uslamlamanın feshedilebilir yapısını kabul eder ve bunu iradenin özgürlüğünün belirleyici zemini olarak görür. Hayvanların aksine, insanlar için durum farklıdır:

> Belli bir pratik değerlendirme doğuştan gelen içgüdüleri kapsamadığından, ağır basan nedenlerin sonucunda, insanoğlu özgür yargılamaya göre hareket eder ve farklı sonuçlara varma yeteneğine sahiptir. Olası durumlar açısından mantık her şekilde çalışabilir ve belli durumlarda ne yapılacağı da olası bir durumdur. O yüzden bu türden durumlarda mantığın yargılaması alternatiflere açıktır ve herhangi bir süreçle belirlenmemiştir. Böylece insanlar özgür karar verme yeteneklerini kullanarak mantıklı olmanın tam olarak gerçeğine varabilirler (*ST* 1a 83. 1c)

Pratik uslamlamanın bir parçasına (ne yapmamız gerektiği ile ilgili olana) baktığımızda, teorik uslamlamanın bizi götürdüğü yer gerekliliği umar, bir adım ile diğeri arasında tamamen olası ve feshedilebilir bağlantılar vardır. Aquinas bu olasılığın insan özgürlüğü için temel zemin olduğunu düşünmüştür.

Aquinas genel olarak "iradenin özgürlüğü" ifadesine denk gelen Latince ifadeyi kullanmaz. Bunun yerine irade (*voluntas*) ve özgür seçim (*liberum arbtirium*) ifadelerini kullanır. Seçim hem zihnin hem de iradenin ifadesidir. Zihnin ifadesidir çünkü uslamlamanın meyvesidir ve iradenin ifadesidir çünkü iştahın bir formudur.

8 Bkz. benim kitabım *Will, Freedom and Power* (Oxford: Blackwell, 1975).

Aristoteles'in izinden giden Aquinas bunun, hem iştah açıcı zekânın hem de akıl yürütmeye dayalı iştahın ürünü olduğunu söyler (*ST* 1a 83c).

Zihin ve irade, insana özgü ruh olan mantıksal ruhun iki büyük gücüdür. Sadece insanların sahip olduğu ruh olmak dışında, insanların da sahip olduğu tek ruhtur. İnsanların da hayvani ve bitkisel ruhları olduğunu ve buna maddeselliğin eklendiğini savunan çağdaşlarının aksine, Aquinas mantıksal ruhun insanların sahip olduğu bir ve tek önemli form olduğunu savunmuştur. Eğer çoğul formlar var olsaydı, düşünen, seven, duyan, gören, içen, uyuyan ve belli bir boy ile kiloya sahip olan insanın tek ve aynı olduğunu kimse söyleyemezdi.

Aquinas insan ruhunun manevi ve ölümsüz olduğuna inanmıştır. Ruhun saf bir form olduğu, madde ile kirletilmemiş olduğu düşüncelerini şu şekilde dile getirmiştir:

İnsan ruhu dediğimiz zihnin işleyiş ilkesi tinsel ve doğal bir ilke olarak bilinmektedir. Zihni sayesinde kişinin tüm tinsel şeylerin doğasını bilebileceğini söylemek de oldukça basit kalmaktadır. Fakat bir şeyleri bilebilmek için, bilen kişinin kendi doğasında bunlara dair hiçbir şey barındırmaması gerekmektedir. Eğer barındırırsa, hasta bir kişinin dili, hastalıklı ve acı bir tat ile kaplanırsa, bu onun tatlı şeylerin tadını almasını engeller çünkü ona her şey ekşi olarak gelir ifadesindeki gibi doğasında olanlar onun bir şeyleri bilmesini engelleyecektir. O halde zihinsel ilke kendi içinde herhangi bir tinsel şeyin doğasını içerseydi, tüm tinsel şeyleri bilmesi imkânsız hale gelirdi. (*ST* 1a 75.2)

Ruhun manevi oluşu tezi düşüncenin nesnelerinin kasıtlı varlıkları tezi ile birlikte ve iç içe ele alınır. "İlk madde bireysel formları, zihin ise saf formları alır" ifadesi Aquinas'a aittir. Bu da piramitlerin şeklinin kendine özgü bir şekil olduğunu, herhangi bir piramitsel şekil ile aynı olmadığını söylemekle eşdeğerdir. Fakat aklımızdaki piramide dair zihinsel fikir yalnızca piramit kavramına aittir, yani belli bir piramit ile ilişkilendirilmiş değildir. Fakat akıl herhangi bir maddeyi içerseydi, bu fikir evrensel değil de bireysel olurdu (1a 75. 5c).

Bu tartışma, eğer başarılı olarak kabul edilirse, ruhun madde içermediğini göstermektedir. Fakat maddeden ayrı olarak, yani ruhu söz konusu olan kişinin bedeninden ayrı olarak var olabilir mi? Aquinas bunun mümkün olduğunu düşünmektedir. Zihinsel düşünce içinde bedenin yer almadı-

ğı bir düşüncedir fakat hiçbir şey kendi kendine var olmadıkça kendi başına harekete geçemez çünkü yalnızca gerçekten var olan şeyler harekete geçebilir ve ne şekilde hareket gösterecekleri de var oluş şekillerine bağlıdır.

"O halde ısının değil de sıcak bir maddenin ısı yaydığını söyleyebiliriz. Bu yüzden zihin ya da akıl şeklinde adlandırılan insan ruhu bedensel olmayan ve doğuştan olan yapıdadır" (1a 75. 2c).

Bu fikir ile ilgili problemlerden biri de Aquinas'ın, ısının ısıttığını söylemenin yanlış olması kadar, ruhun ya da aklın düşündüğünü söylemenin de yanlış olduğunu ısrarla savunmasıdır. Aristoteles "Ruhun acıdığını, ya da öğrendiğini, ya da düşündüğünü söylemek doğru değildir çünkü ruhu ile bunları yapan insanın kendisidir" demiştir (*De An*. 408 15). Aquinas da bunu tekrarlayarak "Tıpkı gözün gördüğünü söylemek gibi ruhun da düşündüğü söylenilebilir fakat insanların ruhları ile düşündüğünü söylemek daha doğrudur." Eğer bu karşılaştırmayı ciddi şekilde incelersek, beden dışında olan gözün artık bir göz olmadığını ya da bedenden ayrı olan ruhun, artık ruh olmadığını söylememiz gerekir.

Aquinas bir bakıma bu görüşü kabul eder fakat buna saçmalığa indirgeme (*reductio ad absurdum*) şeklinde yaklaşmaz. Kişinin bedenden ayrılmış ruhunun, ruhun ait olduğu kişi ile aynı olmadığını kabul eder. Aziz Paul konu hakkında şunları yazmıştır: "Eğer bu hayatta yalnızca İsa'ya inanıyorsak, tüm canlılar arasında en umutsuz olanı bizizdir" (1 Cor. 15: 1). Aziz Thomas da bu bölümü alıntılayarak şunu yazmıştır: "İnsanoğlu doğal olarak kendi kurtuluşunu arzular fakat ruh insanın bedeninin bir parçası olduğundan tam olarak bir insan değildir ve benim ruhu ile ben de aynı şey değilizdir. Bu yüzden bir ruh bir başka hayatta kurtulsa da, bu ben ya da başka bir kişi değildir." Aquinas'ın bedenden ayrılan ruhlar kavramının olasılığını tutarlı bulup bulmaması bir yana, kutsanmış olsa bile kendisi ya da ego ile bu türden bir ruhu özdeşleştirmeyi reddetmesi oldukça önemlidir. Kendisinden önce ve sonra gelen birçok teoloğun da belirtmeye çalıştıkları gibi herhangi bir bireyi, o bireyin ruhu ile özdeşleştirmeyi reddeder.

Scotus vs. Aquinas

Duns Scotus'un akıl felsefesi Aquinas'ın felsefesinden oldukça farklıdır ve aynı zamanda metafiziksel sistemleri arasında da büyük farklılıklar

vardır. Aquinas bireylere ait salt bir zihinsel bilgi olmadığını çünkü bireyleşmenin madde aracılığıyla gerçekleştiğini ve zihinsel düşüncenin de maddeden bağımsız olduğunu savunmuştur. Fakat Scotus'a göre bireysel bir element ya da doğrudan belli bir nesne (haecceitas) vardır ve bu da bilginin nesnesidir. Tam olarak bir form değildir fakat zihinde yer alacak kadar yeterli bir forma benzemektedir.

İçinde yer alan her şey biçimsel, açık ve ilkesel olduğundan Aquinas'ın destek aldığı alanın insanlar içinde türlere özgü bir aracı zihne ihtiyacı vardır.

Bireyler, evrensellerin aksine var olan ya da yok olan şeylerdir. Eğer zihnin belli nesneleri hem evrenselleri hem de kendinden belli olan (haecceitas) gibi bireyselleri barındırmasaydı, gerçekte var olmayan fakat zihinde yer alan bir nesnenin var olma olasılığından bahsedebilirdik. Tek ve aynı nesnenin zihinde yer alıp gerçekte var olmaması ihtimali Aquinas'ın niyetlilik teorisinde dikkatle kaçındığı bir olasılıktır. Bireysel bir form, Scotus'a göre zihinde yer alabilir fakat ilgili bireyin var olmama ihtimali de vardır. Böylece zihinde yer alan bireysel form yalnızca bilgisini taşıdığı nesnenin birebir aynısı değil, bir temsili olabilir. Bu şekilde en yüksek seviyede zihinsel bilgiye doğru bir pencere açılır ve bu pencere Descartes döneminden beri aşina olduğumuz bilgi bilimsel problemlerin gün yüzüne çıkmasına izin verir.

Zihin söz konusu olduğunda Aquinas ve Scotus arasındaki farklılıklar, Aquinas'ın savunduğu durumların Scotus tarafından açık ve net bir şekilde reddedilmesi şeklinde gelişmemektedir. Daha çok Scotus görüşlerinin Aquinas'ın antropolojisi ile derin bir seviyedeki uyuşmazlığını yansıtmak ve bunu ele almak şeklindedir. Fakat zihin konusundan iradeye geldiğimizde, işler değişmektedir. Bu noktada Scotus bilinçli bir şekilde ondan önce ortaya koyulan geleneği reddederek tamamen bir kendinin bilincinde olma halinde yenilik getirmektedir. Aquinas'ı hem insan özgürlüğünü hem de zihin ile irade arasındaki ilişkiyi yanlış yorumlamakla suçlamaktadır.

Aquinas'a göre insan özgürlüğünün kökenleri iradenin pratik nedene dayanmasıdır. Scotus'a göre ise irade özerk ve egemendir. İradeden başka herhangi bir şeyin irade içinde istekliliğe neden olup olamayacağı sorusunu öne sürmüştür. Bu soruya da istemin tek nedeninin irade olduğunu kesin bir dille belirterek cevap vermiştir. Olası olan önceden belirlenmemiş

bir sebepten gelmektedir ve bu da iradenin kendisinden başkası olamaz. Aynı zamanda "eski bir doktora" atfettiği ve iradenin iradesizliği zihnin açısından iradesizlik nedeniyle oluşmuştur şeklinde açıklanan görüşe de karşı çıkmıştır. Sözlerine şöyle devam etmektedir:

> Bu iradesizliğin zihin ile ilgili olduğunu ve olacak ya da olmayacak olan nesneyi de irade ile ilişkilendirdiğini söyleyebilirsin. Aksine zihin, bu zıtlıkların hiçbirine kayıtsız kalmadan iradeyi belirler (bu gerçekleşecek ya da gerçekleşmeyecek gibi) fakat buna istisna olarak birini göstererek diğeri ile ilgili yanıltı ya da sofistike bir kıyas yaratır ve yanıltılmış olduğu sonucuna varır.
>
> Böylece, bir olayın olup olmayacağına karar veren olasılık zihinden geliyorsa, bunu zıt sonuçlar aracılığıyla dikte ederek hiçbir şeyin Tanrı tarafından ya da Tanrı'nın iradesi aracılığıyla gerçekleşmediğini söyleyebiliriz çünkü Tanrı yanıltı yaratmaz ya da aldatıcı değildir. Fakat bu görüş yanlıştır. (*Oxon*. 2. 25)

Scotus'un iradenin iradesizliğinin zihindeki iradesizlikten kaynaklandığı görüşüne getirdiği eleştiriler karşı çıktığı teorinin yanlış yorumlanmasına dayanır. Mantığa hükmeden zihin "Bu gerçekleşecek" ya da "Bu gerçekleşmeyecek" demez. Bunu yerine "Bunun gerçekleşmesi gerekiyor" ve "Bunun gerçekleşmemesi gerekiyor" ya da "Bu iyidir" ve "Bu kötüdür" gibi ifadelere yer verir. Eğer sorgulanan şey seçilmiş bir amaca yönelik gerekli bir araçsa hatasız olarak zihnin bir şeyin iyi olduğunu ve zıddının da iyi olduğunu dikte etmesi olasıdır. Dahası, iradeyi kendi özgürlüğünün nedeni kılan Scotus'un teorisi, bir seçimin özgürlüğünün bir önceki özgür seçime bağlı olduğu, bunun böyle zincirleme şekilde devam ettiği sonsuz özgür seçimler gerilemesine yol açma tehlikesi taşır.

Scotus da bu tehlikenin farkındadır ve karşı çıktığı görüşün yerine insan özgürlüğüne dair kendi ayrıntılı analiz yapısını geliştirir ve gerileme hatasına düşmeden inandıklarını belirtir. Özgür eylem söz konusu olduğunda, ona göre zıtlıklara karşı bir güç de olmalıdır. Bu türden gücün bir tanesi oldukça açıktır ve bu da istenmeyen durumda olduğunda iradenin isteme gücü ya da zıt eylemlerin ardıllığına karar verme gücüdür. Elbette iradenin aynı anda hem isteme hem de istememe gücü yoktur ve bu oldukça saçma olur. Fakat A t zamanında X'i istiyorsa, A'nın, t+1 zamanda X'i istememe gücü de vardır.

Fakat açıkça görülen bu güç dışında, Scotus'a göre çok da açık olmayan bir güç daha vardır ve bu da geçici ardıllığın *(alia, non ita manifesta, absque omni successione)* maddesi değildir. Bu gücü örneklemek için yaratılmış iradenin yalnızca bir anlığına var olduğunu hayal edeceğimiz bir durum yaratır. Bu anda iradenin tek bir istemi olabilir fakat bu istem bile gerekli olmadığı halde özgür olabilir. Bu özgürlükte ardıllık olmadığından, hayal edilen bu anlık irade durumunda özgür eylemin her hali mevcuttur Bu da A, t zamanında X'i gerçekleştirmeye isteklidir ifadesinin hem A t+1 zamanda X'i gerçekleştirmeme gücüne sahiptir ifadesini, hem de A, tam şu anda yani t zamanında X'i gerçekleştirmeme gücüne sahiptir ifadesini içermektedir. Bu güç elbette ki kullanılmaz fakat yine de her zaman vardır. Mutlak mantıksal olasılıktan oldukça farklıdır ve tam şu anda A'nın X'i gerçekleştirmemek istemesinde hiçbir çelişkinin olmaması her şeyin ötesinde gerçek aktif güçtür. Scotus'a göre bu güç insan özgürlüğünün kalbidir.[9]

Scotus, kendini açıkça göstermeyen bu güç kavramının tutarlılığını savunurken Abélard'a kadar uzanan bir mantıksal ayrımdan faydalanır. "T zamanında X'in olmasını isteyen irade, t zamanında X'i isteyemez" cümlesini ele alalım. Bunu iki şekilde inceleyebiliriz. İlk olarak "karma anlamıyla" ele alırsak, "T zamanında X'in olmasını isteyen irade, t zamanında X'i isteyemez" ifadesinin doğru olma ihtimali vardır. Bu şekilde ele alınırsa cümle yanlıştır, hatta gerekli olarak yanlıştır. İkinci olarak da "bölünmüş anlamda" ele alırsak, *t zamanında X'i istememe* ifadesi t zamanında X'i isteyen iradenin doğasında yer alabilir. Bu anlamda ele alındığında, Scotus'un görüşlerine göre ifade edilen cümle yine doğru olabilir (*Ord.* 4. 417-18).

Ockham vs. Scotus

Ockham Scotus'un tanıştırdığı açık olmayan güç kavramını reddeder. Ona göre bu gerçekçi bir güç değildir çünkü çelişkiye yol açmadan gerçekleştirebilme yeteneğinden yoksundur. T zamanında oturmamayı seçme gücü t anında değil de, tam olarak t anında ayakta durma olasılığımı açık tutan t-1 zamanında var olan bir güç olarak değerlendirilmelidir.

Ockham gibi Scotus'un gizli güçleri de bana göre anlaşılmaz boyuttadır. Fakat Ockham'ın bunları reddetmesi yeterince samimi değildir. Scotus'un

9 Bu konu Bölüm 6'da tartışıldı.

hatası, gücü tıpkı bir gücün uygulanması gibi tarihi saptanabilir bir olay olarak ele almasıyla başlamaktadır. Ockham bir anlığına güç kavramını da kabul eder ve gücün geçici yerleşimini arka planda tutar. Fakat güce sahip olmak bir durumdur, yani eylem gibi anlık bir hal değildir.

T zamanında X'i gerçekleştirme gücüne sahip olduğum ve bunun X'i t zamanında yapacak olmamı gerektirmediği doğru olabilir. T zamanında x'i gerçekleştirecek olmam elbette doğru olabilir fakat bu türden bir ifadeyi analiz etmek için güç ve fırsat kavramlarını ayırt etmemiz gerekir. Yüzebiliyor olmamın gerçek olması şu anda yüzme gücüne sahip olduğum anlamına geldiği gibi aynı zamanda yüzme fırsatına da sahibim (yüzmeye elverişli suyun olması gibi) anlamına da gelebilir. Scotus ve Ockham uygun bir ayrım geliştirmekte başarısız olmuşlardır ve geçici yetkili güçleri güç ve fırsat kavramının karışımıdır. Fakat fırsat benim gizli bir gücüm değildir: diğer nesnelerin durumlarının ve güçlerinin konumudur ve bu güçler ile durumların zıtlıklarına rağmen bir arada bulunmaları benim güç alanım dâhilindedir.[10]

Özgürlüğün kati doğası ile ilgili tüm bu anlaşmazlıklarına rağmen iradenin otonom yapısını vurgularken Scotus da Ockham da aynı görüştedir.

İradenin eylemleri mutluluk için doğal bir arzu, zihnin herhangi bir emri ya da duyusal iştahın herhangi bir alışkanlığı ile belirlenmemektedir. Zıtlıklar arasında seçim yapmakta her zaman özgürdür.

Ruhun bilişsel yönünde Ockham, Aristotelesçi felsefenin geleneksel bir parçası olan üç güç serisini benimser gibi yazmıştır. Dış duyular (bildiğimiz beş duyu), içsel duyular (hayal gücü), ve zihin. Fakat zihin konusunu tartışırken Aristoteles ve Aquinas ile aynı özellikten bahsedip bahsetmediği tam olarak anlaşılmamaktadır. Aquinas'a göre zihin duyulardan ayrılır çünkü onun nesnesi evrenselken diğerlerinin nesnesi tek bir şeydir ve birey yalnızca duyular aracılığıyla doğrudan bilinebilir. Fakat Ockham'a göre hem tek hem de evrensel olan hem zihin hem de duyular aracılığıyla doğrudan bilinebilir.

Aquinas'a göre insanın belli bir ata dair bilgisi at ile ilgili evrensel ideaya (türler) ait bilgiyi edinmekle gerçekleşebilir ve bu da insanlara yabancı olan bir yaratıcı aracının duyu-deneyim yoluyla edindiği bir bilgidir ve bu

10 Bkz. benim kitabım *Will, Freedom and Power*, ch. 8.

aracı da zihindir. Bu idea zihinde şekillendikten sonra, zihnin yansıtıcı eylemleri aracılığıyla bireylere uygulanabilir ve duyusal deneyime geri dönebilir. Ockham tüm bu araçları lüzumsuz olarak görmektedir.

> Zihnin kişilere dair bilgiye, evrensel olana dair bilgiye ulaştığı gibi ulaştığını varsayabiliriz. Eğer evrensel olanın bilgisine aracı zihnin kendisi sayesinde ulaşılıyorsa, o zaman aracı zihin kendi başına kolayca bireyin bilgisine de ulaşabilir diyebiliriz. Bir şeyin diğerinden daha evrensel olduğunu da anlaşılır türler ya da fantasma sayesinde doğrudan bilebiliyorsak bunların hepsini kullanarak bir bireyi diğerinden de ayırt edebiliriz. Evrensel kavramın edinilmesinden sonra zihin bir bireyi diğerinden ayırt etmek için kullanılabilir (evrensel olanın bilgisi tüm bireyleri eşit olarak ilgilendirse bile) ve aynı şekilde evrensel olanın edinilmesinden önce, bireyleri birbirinden ayırt edecek bilgiye de bu sayede ulaşılabilir (*OTh.* 1. 493)

Ockham zihnin bireyleri bilebileceğini söylediğinde bu görüşünü Scotus tarzında doğrudan belli bir nesne (haecceitas) gibi bireyleştirmenin formal elementinin varlığına dayandırmaz. Bu türden ilkeleri reddeder ve buna ihtiyaç duyulmayacağını söyler. Gerçek dünyada var olan her şey bireyseldir ve bireyleşmek için hiçbir ilkeye ihtiyaç duymazlar. Alıntılanan bölümde söyledikleri evrensel olanın bilgisine ya da bireylerin bilgisine erişmek ve o bilgiyi kullanmak konusunda eşit derecede değinerek felsefi bir görüş belirtmeye çalışır. Eğer durum böyleyse, aynı işleyişe sahip iki farklı aracın olduğu varsayıldığı için Ockham'ın usturasına da eleştiri niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz.

Aslında Ockham duyular ve zihin arasında bir ayrım yapar fakat zihnin işleyişini her tanımladığında yalnızca içsel ya da dış duyuları tekrar etmiş olduğu görülmektedir. Duyularla algıladığımız nesne tam olarak aynı tanım altında içgüdüsel olarak zihin tarafından da algılanır ve zihnin bu nesneyi algılaması, hayal gücünün nesne duyularına dair temsiline paraleldir (*OTh.* 1. 494). Beyaz bir nesne görmek, beyaz bir nesne hayal etmek ya da beyaz nesnelerin neler olduklarını düşünmek, Ockham için aynı türden zihinsel işlemlerdir. Zihin açısından tuhaf olan tek özellik beyaz bir nesnenin olup olmadığına karar vermektedir. Bu karar duyular ya da irade aracılığıyla değil, tek başına zihin yoluyla alınır (*OTh.* 6. 85-6).

Tanrı'nın varlığına dair geleneksel tartışmalar Scotus'u ikna etmediği gibi Aristotelesçi ortaçağ filozoflarının ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamaya çalışmaları da Ockham'ı ikna etmemiştir. Konu ile ilgili şu sözleri söylemiştir:

> Eğer ruh maddi olmayan ve şekli bozulmaz bir formdaysa, içimizde böyle bir formun olup olmadığını tartışma ya da deneyim yoluyla bilemeyiz. İçimizdeki düşünüşün böylesi bir maddeye ait olduğunu ya da ruhun, bedenin bir formu olduğunu da düşünemeyiz. Bu konuda Aristoteles'in ne söylediğini umursamam çünkü o her zaman tereddütle konuşmuştur. Fakat bu üç nokta sadece inancın nesneleridir. (*OTh.* 9. 63-4)

Pomponazzi'nin Ruh Üzerine Düşünceleri

Ortaçağın son evrelerine doğru, ölümsüzlüğün felsefi kanıtları ile ilgili kuşkular daha da yayılmaya başladı. Kişilerin birey olarak ölümsüzlüğüne karşı çıkan ya da bunu savunan görüşler Pietro Pomponazzi'nin 1516 yılında yazdığı ve *Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine* adını verdiği kitapçıkta da yer almaktadır. Pomponazzi işe, tek, ölümsüz ve akıllı bir insan ruhu olduğu ve her bir bireyin ise ayrı ayrı ölümlü bir ruhu olduğu düşüncesini göz önüne alarak başlar. İbn Rüşd ve Themistius'a atfettiği bu düşünce, onun söylemiyle "zamanımızda yaygın bir biçimde ele alınmaktadır ve kesin bir şekilde herkes tarafından Aristoteles'in görüşü olarak ele alınmıştır". Aslında Pomponazzi şunu söylemektedir: Bu düşünce yanlış, akıl dışı, anormal ve Aristoteles'e de oldukça yabancıdır.

Bu görüşün yanlış olduğunu göstermek için de okuyucuyu Aziz Thomas Aquinas'ın *Aklın Birliği Üzerine* adlı eserindeki görüşlere yönlendirir. Bunun Aristotelesçi görüşe uymadığını göstermek için de Aristoteles'in Ruh Üzerine adlı öğretisine başvurarak, aklın, çalışmak için her zaman bir fantasmaya yani maddi bir şeye ihtiyaç duyduğu görüşüne başvurur.

Akli ruhumuz da fiziksel ve organik bedenin bir eylemidir. Çalışmak için bir organa ihtiyaç duymayan akıl türleri de olabilir fakat insan aklı bunlardan biri değildir.

Beden ise hem özne hem de nesne olarak işlev kazanabilir. Duyularımız her iki şekilde de bedenlere ihtiyaç duyarlar. Hem organları hem de nesne-

leri bedenseldir. Akıl ise özne olarak bir bedene ihtiyaç duymaz ve kendini yansıtmak gibi eylemleri, başka hiçbir bedensel organın yapamayacağı şekilde gerçekleştirebilir. Zihin kendi kendine düşünebilir fakat göz kendi kendine göremez. Fakat bu aklın tamamen bedenden bağımsız çalıştığı anlamına da gelmemektedir.

Her bir bireyin kendi ölümsüz ruhu olmasına rağmen, bu ruh, hareket halinde olanın hareket ettiriciye bağlı olduğu gibi (öküzün sabana bağlı olması gibi) onun bedenine bağlıdır şeklinde gelişen Platoncu görüşü çürütmek için bir kez daha Aquinas'a başvurulur. Aquinas gibi Pomponazzi de burada deneyim kavramından faydalanır:

> Şu an bu satırları yazan ben fazlasıyla bedensel acılar içindeyim ve bunlar da duygusal ruhun işlevleridir. Yine acılar içindeki ben, bu acıları ortadan kaldırmak için yalnızca aklın halledemeyeceği tıbbi yardımlara koşuyorum. Fakat aracılığıyla hissettiğim öz, aracılığıyla düşündüğüm şeyden farklı olsaydı, hisseden ben ile düşünen ben nasıl aynı kişi olabilirdi? (*c.* 6, p. 298[11])

Akli ruh ve duygusal ruhun kişi içinde aynı ve tek olduğunu söyleyerek bu durumu sonuca bağlayabiliriz.

Genel olarak baktığımızda Pomponazzi Aziz Thomas ile hemfikirdir fakat bu noktada yolları ayrılmaktadır. Thomas tek bir ruhun tamamen ölümsüz olduğuna ve yalnızca sözgelişi (secundum quid) ölümlü olabileceğine inanmıştır. Pomponazzi ise ruhun tamamen ölümlü olduğunu ve yalnızca sözgelişi ölümsüz olduğunu vurgulamaktadır. Buna rağmen Aquinas'dan bahsederken oldukça saygılıdır. "Öğrenilmiş her şeyin otoritesi olarak bir Doktor yalnızca kutsallık açısından değil aynı zamanda Aristoteles'in yorumlanması açısından da oldukça önemlidir ve ona karşı gelerek herhangi bir şeyi doğrulamaya cesaret edemem. Yalnızca söylediklerimden kuşku duyarak ilerleyebilirim" (*c.* 8, p. 302).

Doğası gereği insanoğlu akli olmaktan çok duyusaldır ve ölümsüz olmaktan çok ölümlüdür. Zihinsel güçlerimizden ziyade daha çok istem dışı ve duyusal güçlerimiz vardır ve birçok kişi kendini bu güçlerin uygulan-

---

11 E. Cassirer et al. (eds.), *The Renaissance Philosophy of Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1959).

masına adayarak zihnin gelişimiyle fazla ilgilenmemişlerdir. İnsanların büyük çoğunluğu mantıklı insanlar olmaktan çok mantıksızdırlar.

Daha da önemlisi, ruh yalnızca bedenden bağımsız olarak bir işleyişi varsa ayrı tutulabilir. Fakat hem Aristoteles hem de Aquinas fantasmanın her türlü düşüncenin hayata geçirilmesi için hayati öneme sahip olduğunu düşünür. Bu yüzden özne olarak olmasa da nesne olarak ruhun bedene ihtiyacı vardır. Ruhlar yalnızca bilgi verdikleri bedenlerin biçimi ile bireyleştirilebilir. Ruhların bedenlerden ayrı olarak belli bir bedeni bilgilendirmek yatkınlığındayken bireyleştiklerini söylemek yeterli olmayacaktır.

Aristoteles ölümsüzlüğe inanmış mıydı? *Etik* adlı eserinde ölümden sonra mutluluk olmadığını iddia ettiği anlaşılmaktadır ve imkânsız olanı dilemenin mümkün olduğunu söyleyerek buna da ölümsüzlüğü dilemeyi örnek vermiştir. Aziz Thomas ise şu soruyu sorar: Eğer Aristoteles ölümden kaçış olmadığını düşündüyse, neden insanların kötücül bir şekilde yaşamasındansa ölmesini istemiştir? Fakat Aristoteles'in kabul ettiği tek ölümsüz zekâ yaşadığı kadar kendini aşan şekilde de olan insanoğlunun ölümüdür. Fakat Pomponazzi de Aristoteles ile bir münakaşaya girme isteğinde değildir. Bir filin karşısında bir pire ne yapabilir ki? (*c.* 8, p. 313; c. 10, p. 334).

Pomponazzi'nin en sonunda kabul ettiği Aristotelesçi sonuç da şudur: İnsan ruhu hem akli hem de duygusaldır ve kesin bir şekilde konuşmak gerekirse, aynı zamanda ölümlüdür ve ölümsüzlük yalnızca söz gelişidir (*secundum quid*). İnsan zihninin bütün işlemleri organik bedenin güncelliğidir ve her zaman nesnesi olarak bedene güvenir. İnsan ruhu bireyi birey yapan özelliktir fakat kendisi doğal bir birey değildir (*c.* 9, p. 321). Bu durum "mantık ve deneyim ile uyumludur, mitolojik öğeler içermez ve hiçbir şey inanca bağlı değildir". Aristoteles'e göre ölümü aşan zihin insan zihni değildir. Ruha ölümsüz demek siyah bir zemin ile karşılaştırıldığında gri olana "beyaz" demek gibidir.

Pomponazzi'ye göre ruhun ölümsüzlüğü dünyanın ebediliği gibi bir durumdur. Felsefe aracılığıyla dünyanın başlangıcı olup olmadığı belirlenemez. Aynı şekilde ruhun da bir sonu olup olmayacağına karar vermeye çalışmak da eşit derecede anlamsızdır. Samimi olsun ya da olmasın son sözleri budur. Ruhun ölümsüz olduğunu şüphesiz bir şekilde iddia edebiliriz fakat bu durum inanç ile ilgilidir ve felsefi bir sonuç değildir.

8.

Etik

Nasıl Mutlu Olunur Sorusu Üzerine Augustinus'un Görüşleri

Eski çağlarda yaşamış birçok ahlakçı gibi Augustinus da etik öğretisini, herkesin mutlu olmayı istediği tezine dayandırır, en iyinin ne olduğu ve nasıl elde edileceğini tanımlamak da felsefe biliminin işidir. *İtiraflar* adlı eserinde belirttiği gibi, eğer iki kişiye askere gitmeyi isteyip istemediklerini sorarsanız biri evet biri de hayır diye cevap verebilir. Fakat onlara mutlu olmak ister misiniz diye sorarsanız, ikisi de hiç düşünmeden evet diyecektir. Orduda görev yapma konusunda ayrıştıkları tek nokta, bu eylemin onları mutlu edip etmeyeceği konusunda düştükleri görüş ayrılığıdır (*Conf.* X. 21. 31).

On the Trinity (*DT* 13. 3. 6) adlı eserinde Augustine, bir sonraki gösterisinde seyircilerin aklından neler geçtiğini teker teker söyleyeceğini dile getiren bir performans sanatçısının hikâyesini anlatır. O gün geldiğinde her birine "Hepiniz ucuza alıp pahalıya satmak istiyorsunuz" der. Augustinus bu cevabın zekice olduğunu fakat tam olarak doğru olmadığını düşünür, ayrıca karşı örnekler de sağlar. Fakat sanatçı, "Hepiniz mutlu olmak istiyorsunuz, hiçbiriniz mutsuz olmak istemezsiniz" demiş olsaydı, çok daha doğru bir sonuca ulaşmış olacaktı.

Yunanlıların "etik" olarak adlandırdığı, Latinlerin de "ahlak felsefesi" olarak dile getirdikleri bu felsefe dalı, Augustinus'a göre en iyiyi arama

sürecidir. Bu iyi, tüm eylemlerimizin standardını oluşturur ve bir sonuca bağlamak için değil kendisi için aranır. En iyiye ulaştığımız zaman, mutluluk için gerekli her şeye sahibiz demektir (*DCD* VIII. 8). Şimdiye kadar, Augustinus da klasik ahlakçılar tarafından söylenmemiş farklı bir şey söylememektedir. En iyiye ulaşma yolunda tüm zenginlikleri, onuru ve fiziksel hazzı reddederek kendinden önce gelen filozofların yolundan gitmiştir. Diğerleri gibi Stoacılar da benzer bir feragat durumundan bahsetmişlerdir ve mutluluğa, akli erdemler aracılığıyla ulaşılacağını savunmuşlardır. Fakat hem erdemin mutluluk için yeterli bir koşul olduğunu düşünmeleri, hem de erdeme hiçbir çaba sarf edilmeden ulaşılabileceği yargısı, hataya düştüklerini göstermektedir. Augustinus, kendisinden önce gelen tüm pagan filozofların ötesine geçerek, mutluluğun öbür dünyada Tanrı'nın görüsüyle mümkün olabileceğini savunmuştur.

Önce, mutlu olmak isteyen herkesin ölümsüz olmak istemesi gerektiğini söyler. Eğer ölüm ile bir sonu gelecekse mutlu bir hayatı nasıl sürdürebiliriz? Eğer bir kişi hayatını kaybetmek istemiyorsa, hep önünde duran bu olasılıkla mutlu bir hayatı nasıl sürebilir? Bir diğer taraftan, eğer hayatından vazgeçmeye istekliyse, nasıl gerçek anlamda mutlu olmuş olabilir? Eğer mutluluk için ölümsüzlük gerekliyse, bu da yeterli değildir. Ruhun ölümsüz olduğunu kanıtladıklarını söyleyen pagan filozoflar, reenkarnasyon (yeniden doğma) sürecini de ihtimal olarak ele almışlardır. Sadece Hristiyan inancı, insanın hem ruh hem de beden olarak sonsuz mutluluğunu müjdeler (*DT* 13. 8. 11-9. 12).

> Tanrılar Şehrinin en iyisi, doğumdan ölüme kadar devam eden ölümlü geçişte değil, tüm karşıtlıklardan doğan ölümsüz özgürlükte sonsuzdur ve mutlak huzura sahiptir. Bu, kimsenin inkâr edemeyeceği en mutlu yaşamdır ve her ne kadar hem ruh hem de bedenen dış refah ve iyi ile donatılmış olsa da, dünyadaki hayatımızla kıyaslandığında oldukça mutsuz edicidir. Buna rağmen, bunu kabul eden ve gelmesini umduğu ve beklediği diğer hayat için bir araç olarak kullanan kişinin, anlamsızca şu an mutlu olduğu söylenemez, çünkü o, gerçekten ziyade umutlarında mutludur. (DCD XIX. 20)

Şimdiki hayatımızda yer alan erdem de mutlulukla bir değildir. En sonunda diğer dünyaya ait olan bir amaç için gerekli olan araçtır. Dahası, ne kadar uğraşırsak uğraşalım, zarafet, İsa tarafından sadece kurtuluş için

seçilmiş olan kişilere verilen özel bir ilahi yardım olmadan ahlaksızlıktan kaçınamayız. *Tanrının Şehri* adlı eserde de zaman zaman anlatılan büyük pagan kahramanlarının erdemleri, Roma'nın şanlı tarihinde de yer alan muhteşem eylemlerdi fakat cennetin vaat ettiği tek mutluluğa erişmek için yeterli değildi.

Geleneksel teoricilerin birçoğu ahlaki erdemlerin birbirinden ayrılmaz olduğu görüşünü savunmuştur: tek bir erdeme tümüyle sahip olan kişi, diğerlerine de sahiptir ve tek bir erdemden yoksun olan diğer bütün erdemlerden de yoksundur. Bunun doğal bir sonucu olarak bazı ahlakçılar da erdem ve kötülüğün bir derecesi olmadığını, tüm günahların eşit derecede değerlendirildiğini savunmuşlardır. Augustinus ise bu görüşe karşı çıkmaktadır.[1]

> Eğer bir kadın, eşine sadık kalır ve bunu da dini bir emir olduğu ve Tanrı'nın huzurunda söz verdiği için yaparsa namuslu olarak adlandırılır. Böylesi bir namusun bir erdem olmadığını ya da sadece önemsiz bir erdem olduğunu nasıl söyleyebileceğimi bilmiyorum. Aynısı eşine sadık kalan bir koca için de geçerlidir. Buna rağmen tamamen günahsız olduklarını söyleyemeyeceğim birçok insan vardır ve bu günahlar da, her ne olursa olsunlar, kötülükten gelmektedir. Bu yüzden evlilik ile ilgili olarak hem kadında hem de erkekte bulunan namus duygusu şüphesiz ki erdemdir, çünkü ne hiçbir şey ne de kötülük olarak adlandırılabilir, ayrıca içinde tüm erdemleri de barındırmaz. (*Ep*. 167. 3. 10)

Aramızda kendini dine en çok adamış Hristiyanlar da dâhil olmak üzere hepimiz günahkârız fakat yaptığımız her eylemi günah olarak adlandıramayız. Öyle ya da böyle hepimiz kötücülüz fakat karakter özelliklerimizin hepsini kötü olarak adlandıramayız.

Augustinus'un ahlak öğretisinde ise, ahlaki erdemlerin ayrılmazlığı üzerine geliştirilmiş pagan teziyle birçok aynı sonuca varan bir öge yer almaktadır. Bu da ahlaki erdemlerin teolojik erdemlerden ayrılamayacağı doktrinidir. Yani inanç, umut ve hayırseverlik gibi erdemlerden mahrum olan bir kişi, akıl, ölçülü olma ya da cesaret gibi erdemlere de gerçek anlamda sahip olamaz (*DT* 13. 20. 26). Tanrı sevgisi barındırmadan gerçek-

---

1 Bkz. Bonnie Kent, 'Augustine's Ethics', içinde *CCA* 226–9.

leştirilen bir eylem günah olmalıdır ve Ortodoks inancı olmadan da gerçek Tanrı sevgisine ulaşılamaz (*DCG* 14. 45).

Augustinus sık sık, pagan erdemlerinin muhteşem kötülüklerden başka bir şey olmadığını dile getirmektedir: kötücül bir ağaçta iyi meyveler yetişmez. Bazen, inanç sahibi olmayanların da bireysel olarak iyi davranabileceklerini, inançsız olarak yapılan her eylemin günah olmadığını kabul etmeye isteklidir.

Fakat paganlar arada sırada iyi eylemlerde bulunsalar bile, bu onların sonsuz mutluluğa ulaşmaları için yeterli olmayacaktır ve umabilecekleri en iyi şey, sonsuz cezalarının diğerlerine kıyasla daha hafif ve dayanılabilir olacağıdır.

Uzun Hristiyanlık tarihi boyunca birçok kişi, Augustinus'a ait ve insan ırkının büyük bir çoğunluğunu bekleyen bu korkutucu çerçeveyi kabul etmiştir. Reform hareketlerinin aksamasından sonra, Protestan kampındaki Calvin ve Katolik kampındaki Jansenius daha da karanlık ve kasvetli bir senaryo sunmuşlardır ve on dokuzuncu yüzyılda Kierkegaard ve Newman da Augustinus gibi, en iyiye ve son mutluluğa ulaşmak için açılan kapının ne kadar dar olduğunu vurgulamışlardır. Yirminci yüzyılda birçok Hristiyan'ı şekillendirmiş olan bu iyimserlik esintisi gelenek ile de desteklenmiştir. Fakat bu alan felsefeden çok teolojinin alanına girmektedir.

Augustinus'un Yalan, Cinayet ve Cinsellik Üzerine Düşünceleri

Felsefi bakış açısıyla Augustinus'un belli etik tartışmalara katkıları, ahlakın doğası konusunda getirdiği genel görüşlerinden daha fazla ilgi çekmiştir. On Emir'den üçüne ait yorumlar getiren çalışmalar sunmuştur: "Öldürmeyeceksin", "Zina etmeyeceksin", "Komşuna karşı yalancı şahitlik yapmayacaksın".

"*City of God*" adlı eserinde Augustinus, "Öldürmeyeceksin" kutsal emrini Hristiyanların nasıl yorumlaması gerektiğine dair açıklamalarda bulunmuş ve gelecek nesillere seslenmiştir. İlk olarak, bu yasaklamanın insan olmayan canlıları öldürmek şeklinde genişletilemeyeceğini savunmuştur.

> "Öldürmeyeceksin" cümlesini duyduğumuzda bunun, hiçbir şey hissetmeyen ağaçlar ya da akıl ve mantık sahibi olanlar topluluğu-

> na dâhil olmadığı için uçan, yüzen, yürüyen ya da sürünen akılsız hayvanlar için geçerli olmadığını biliriz. Onlara, bizim gibi mantık bahşedilmemiştir ve ölüm ya da kalım durumlarının bizim ihtiyaçlarımıza bağlı olması, yaratanın emridir. (*DCD* I. 20)

İkinci olarak, bir insanın bilerek ve isteyerek başka bir insanın canını alması her zaman yanlış değildir. Augustinus, suç işleyen birine idam cezası veren bir hâkimin, verdiği hüküm devletin yasalarına uygun olduğun sürece haklı olabileceğini ve bunun uygun olduğunu kabul eder. Dahası, "Tanrının otoritesine karşı savaş açan ya da kabul etmeyen" kişiler söz konusu olduğunda da "Öldürmeyeceksin" emrine karşı gelinmediğini söyler (*DCD* I. 21).

Peki, Tanrı'nın otoritesine karşı savaş açıldığını nasıl anlayabiliriz? Augustinus da savaşı öven biri değildir. Ona göre savaş, daha büyük bir kötülüğü engellemek için yapılan kötülüklerin toplamıdır. Tüm canlılar huzuru arar ve savaş da sadece barış uğruna açılabilir. Elde edilen zafer de, mutluluğu da beraberinde getiren huzurdur. "Savaş esnasında herkesin tek istediği barıştır, fakat barış esnasında kimsenin aklından savaş geçmez" (*DCD* XIX. 10). Bir diğer taraftan, Augustinus, "sana tokat atana diğer yanağını uzat" ilahi emrine uyan diğer Hristiyan ataları gibi barışsever değildir. Askerler, meşru müdafaa ya da ciddi ölçüde haksızlığı önleme gibi sebeplerle başlatılmış olan savaşlarda yer alabilir, hatta almakla yükümlülerdir. Augustinus bu durumu, haklı savaş teorisini geliştiren diğer ortaçağ ve modern çağ filozofları ile aynı şekilde değerlendirmez. Haklı bir savaşta bile en azından bir tarafın günahkâr olduğu konusunda oldukça açık görüşler belirtmiştir (*DCD* XIX. 7). Ayrıca, sadece adaletin hüküm sürdüğü bir devlet askerlerine ölmeyi emredebilir. "Adaleti ortadan kaldırırsanız, krallıkların büyük bir grup suçludan ne farkı kalır"? (*DCD* IV. 4). Buna rağmen, kutsal olarak gördüğü tarihi savaş örnekleri vermekten kaçınmamıştır. Örneğin, Ostrogotlara karşı savunmaya geçen Kuzey İtalya, 405 yılında Fiesole'da general Stilicho önderliğinde muhteşem bir zafer kazanmıştır (*DCD* V. 23).

Meşru müdafaa ya da üçüncü bir şahsın hayatını savunma söz konusu olduğunda bireysel olarak gerçekleştirilen cinayetler konusunda tam bir görüş geliştirmeyen Augustinus, durumun meşru olup olmadığı konusunda kararsız kalmıştır. Mektuplarındaki bazı bölümlerde de her iki tarafı

da haklı bulduğu anlaşılabilir. Helenistik felsefede de oldukça tartışılan tek bir konuda ise oldukça açıktır, bu da cinayetin kanun dışı olduğudur. "Öldürmeyeceksin" emri de tüm diğer canlılar için geçerli olduğu gibi bu bireyler için de geçerlidir (*DCD* I. 20).

Augustinus *The City of God* adlı eserini yazarken bu konu oldukça günceldi çünkü 410 yılında Romalıların yağmalamaları sırasında, birçok Hristiyan erkek ve kadın tecavüzden ve kölelikten kaçmak için intihar etmişlerdir. Augustinus hiçbir sebebin, cinayet için haklı olamayacağını savunmakta kararlıdır. Maddi yetersizlikler sebebiyle gelen intihar, yüce gönüllülüğün değil güçsüzlüğün bir göstergesidir. Onurunu kaybetmemek için gerçekleştirilen intihar –Sezar'ın tiranlığına boyun eğmeyen Romalı Cato'nun intiharı gibi– daha da büyük onur kaybına yol açar (*DCD* I. 23-4). Günahlar arasında en az kınanacak olan tür olsa da, günah işlememek için intihar etmek de Tanrı'ya güvenen bir Hristiyan için tamamen değersizdir. Ambrose gibi Hristiyanların kahramanlık olarak tanımladığı üzere tecavüzden kaçınmak için intihar etmek ise Augustinus'un şiddetle kınadığı davranışlarından biridir çünkü tecavüze uğramak bir günah değildir ve bu duruma rızası olmayan kurban için hiçbir şekilde utanç kaynağı olmamalıdır (*DCD* I. 19).

Augustinus, insan haklarını savunmaya kıyasla yaşama hakkını savunurken çok daha fazla açık sözlü olmuştur. Kanıt elde etmek için tanıklara işkence eden bir yargıcın doğru bir davranışta bulunup bulunmadığını sorgular. İkna edici bir biçimde bu pratik içinde yer alan kötücül durumları da açıklar: üçüncü bir kişi acı çeker ama kendisi yanlış bir şey yapmamıştır, suçlanan masum kişi ise işkenceden kaçmak için suçu kabul edebilir ve hatta işkence mağduru gerçekten suçluysa bile yalan söyleyebilir ve cezadan kaçmaya çalışabilir. Genel olarak, işkencenin verdiği acı kesindir fakat kanıt niteliğindeki değeri şüphelidir. Buna rağmen Augustinus son olarak bilge bir kişinin sulh hâkiminin verdiği kararları uygulamayı her ne kadar kötü de olsa reddedemeyeceğini söylemektedir. Belki de işkencenin 384 yılında Roma'da bulunan bir piskoposlar kurulu tarafından kınandığı gerçeğinden habersizdi.

Peki ya kölelik konusu? Aristoteles'in aksine Augustinus köleliğin doğal bir şey olduğunu düşünmez. Ona göre bu durum bir günah sonucudur. Bu savını örneklemek için ise Aristoteles'in de ahlak dışı olarak adlandır-

dığı türden bir köleliği ele alır. Bu tür de haksız bir savaş sonucu galip gelenlerin yendikleri halkı köle yapması olabilir.

Buna rağmen yaşadığımız günahkâr dünyada köleliğin bir kurum olarak ele alınması konusunda kesin bir kınama sergilemede yetersiz kalmaktadır. Eski Ahit patriklerinin örnekleri yüzünden böyle bir kınamadan vaz geçmiştir ve Paul'un Yeni Ahit'de yer alan ve kölelerin sahiplerine mutlak olarak uyması gerektiği şeklindeki kesin emirleri de bu yönde belirleyici olmuştur. "Cezai kölelik doğanın düzenini koruma konusunda buyrukları olan aynı kanun tarafından emredilmiştir." Sık sık zorlu sosyal ya da siyasi bir problemle karşılaşıldığı zaman Augustinus konunun içselleştirilmesine sığınmaktadır. Birinin kötü niyetlerine alet olmaktansa iyi bir sahibe köle olmak daha iyidir, bu yüzden de köleler paylarına düşeni en iyi şekilde değerlendirmeli ve sahipler de kölelerine nazik davranarak onları sadece kendi iyilikleri söz konusu olduğunda cezalandırmalılardır (*DCD* XIX. 15-16).

Augustinus'un etkisinin sonradan gelen Hristiyan düşünürlerde en çok görüldüğü konu cinsel etik konularıdır. Cinsellik ve evlilik konusundaki öğretileri az da olsa değişerek ortaçağ ahlak filozoflarının standart doktrini haline gelmiştir. Latin Ortaçağ filozoflarının büyük çoğunluğu arasında Augustinus cinsel deneyim yaşamış olan tek kişidir (Cinsel yaşam tarihi alışılmışın dışında olan Abélard hariç tutulmuştur). Modern zamanlarda Augustinus Hristiyan olmayanlar arasında cinsellikten nefret eden bir kadın düşmanı unvanı kazanmıştır. Son zamanlarda elde edilen bilgiler bu unvanın yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini gözler önüne sermiştir.[2]

Augustinus'un cinselliği yalnızca evlilikte olabilecek şekilde gören, üremenin de evliliğin en temel amacı olduğunu söyleyen ve yasal olarak karı koca olan kişiler arasındaki cinsel aktivite türlerini sınırlayan katı Hristiyan geleneğinin yazarı olduğu doğrudur.[3] Fakat Augustinus'un öğretisi çağdaşlarından ya da kendinden önceki filozoflardan daha hoşgörülüdür. Ambrose ve Jerome gibi Hristiyanlar evliliğin Düşüş aşamasının bir sonucu olduğunu ve Cennet Bahçesi'nde hiçbir cinsel aktiviteye yer verilmeyeceğini söylemişlerdir. Augustinus da evliliğin Tanrı'nın düşmemiş kişi için

2 Peter Brown, *The Body and Society* (New York: Columbia University Press, 1988), 387–427.

3 Mark D. Jordan, The Ethics of Sex (Oxford: Blackwell, 2002), 110.

orijinal planı olduğunu ve Adem ile Havva'nın masum olmalarına rağmen, cinsel birleşme ile üremiş olduklarını söylemektedir (*DCD* XIV. 18). (Bu türden bir birleşme, Augustinus'un görüşlerine göre cinselliği eğlenceli hale getiren bütün tutku elementlerinden yoksundur ve onun Cennetinde cinsel ilişki tıpkı aşılama gibi tarafsız değerlendirilmiştir; *DCD* XIV. 26.) Bakireliği bir Hristiyan için tek düzgün seçenek olarak gören sofuların aksine Augustinus evliliği yasal ve onurlu bir kurum olarak savunan yazılar kaleme almıştır.

Ona göre evlilik günahkâr bir eylem değildir. Evlilik gerçekten iyidir ve zina gibi kötücül bir eylem değildir. Hristiyanlar bu kuruma çocuk sahibi olmak ve karı ile kocayı birbirine bağlayan özel yoldaşlık sürecinden faydalanmak için girerler. Evlilik tek kişiyle yapılmalı ve dengeli olmalıdır. Boşanmaya ise izin verilmemelidir ve sadece ölüm çiftleri ayırmalıdır (*DBC* 3. 3, 5. 5). Üremenin tek amacının evliliği onurlandırmak olması yüzünden karı ve koca çocuk sahibi olmaktan kaçınmamalıdır. Ayrıca karı ve koca birbirlerinin cinsel birleşme ile ilgili mantıklı isteklerini de onurlandırmalı ve bu istekler doğal olmayan bir hale gelmedikçe yerine getirilmelidir (*DBC* 4. 4, 11. 12). Fakat üreme isteği bir kez tatmin edildikten sonra, karılar ve kocalar cinsel birleşmeden kaçınmalı ve kendilerini ölçülü arkadaşlık ile sınırlandırmalılardır (*DBC* 3. 3).

Aslında, insan ırkını daha da genişletmek için artık bir neden olmadığından (çok eşli Yahudi patriklerinin zamanında olduğundan farklı olarak) ömür boyu cinsel ilişkiden kaçınma, zorunlu olmamasına rağmen, evlilik kurumunun daha üst düzey halidir (*DBC* 10. 10).

Augustinus için evlilik eşit olmayan kişilerin birbiriyle ilişki kurduğu bir kurumdur. Koca ailenin başındadır ve kadın da onun emirlerine uymalıdır. Aziz Paul'un açık öğretileri göz önüne alındığında aksini düşünmek onun için oldukça güçtür. Aynı zamanda akademik ya da manastır toplulukları tarafından geliştirilen erkek dayanışmasının evlilik kurumunun samimiyeti dâhilinde de olsa kadın ver erkek arasındaki dayanışmaya her zaman tercih edilmesi gerektiğine inanmıştır. Fakat cinsel ahlakı sorgularken erkeklerin lehine düşünerek çifte standart yaratmamaktadır. Bir erkeğin avantajlı bir evlilik beklerken metres sahibi olduğunu varsayalım. Bu adam zina suçu işlemiştir ve bu suç gelecekteki eşine karşı değil, o zamandaki partnerine karşı gerçekleşmiştir. Kadın partner ise zinadan suçlu

değildir ve aslında "cinsel ilişkilerinde çocuk sahibi olmak için elinden geleni yapmış fakat çocuğu düşürmesi için zorlanmışsa birçok evli anneden daha iyidir" denmiştir (*DBC* 5. 5). Augustinus kadınların mal ve mülk hakları konusunda da duyarlılık göstermiştir: Tek çocuk olsa bile kadınların miras sahibi olmasını engelleyen Roma kanunu Lex Voconia'dan daha haksız bir kanun yoktur (*DCD* III. 21).

Üreme, cinselliğin ilahi amacı olduğundan, sadece karşı cins ile olan cinsel ilişkiye izin verildiğini belirtmeye gerek bile yoktur. "Bazı oğlancıların yaptığı gibi insan doğasının aksine gerçekleştirilen utanç verici eylemler her yerde ve her zaman kınanmalı ve cezalandırılmalıdır. Tüm insanlar bu eylemlere karışmış olsalar bile, insanların birbirlerine bu şekilde davranmalarını yasaklayan aynı ilahi kanun önünde suçlu olacaklardır" (*Conf.* III. 8. 15). Çok yakın zamanda, imparator Theodosius erkek fahişelerin halkın gözü önünde yakılması konusundan bir emir vermiştir.

"Komşuna karşı yalancı şahitlik yapmayacaksın" emri Hristiyan yorumlamalarında daha genel bir yasaklama şeklinde genişletilmiştir fakat yalan söylemenin tüm durumlar için yasaklanıp yasaklanmadığı konusu hala tartışmaya açıktı. Augustinus'un tecavüzden kaçmak için cinayet işleyenleri haklı bulan Hristiyanlara karşı çıkışı sırasında iyi bir amaç uğruna yalan söyleyenleri haklı çıkaranlara karşı sert bir tavır almıştır (sorgulayıcı paganlardan inancın gizemlerini saklamak gibi). Yalan söylemek üzerine iki eser yazarak bunu "aklından başka şeyler geçiyorken tamamen başka şeyleri söze ya da işarete dökmek" şeklinde tanımlamıştır (*DM* 3. 3). Bu türden bir yalan söylemenin, aldatmaya yönelik olarak her şekilde izin verilmesini reddetmektedir. Doğal olarak da ilk bakışta iyi bir kişinin yalan söyleyerek aslında iyi bir eylem gerçekleştirdiğini söyleyen kişilerle ve durumlarla uğraşmak zorunda kalmıştır. Evinizde haksız yere suçlanmış masum bir kişiyi sakladığınızı düşünün. Onu korumak için yalan söyler misiniz? Augustinus bu bağlamda suç işleyenin aslında masum olduğunu düşünmenizi anlamakta fakat bile bile yalan söylenmemesi gerektiğini de vurgulamaktadır. "Yalan söyleyerek sonsuz bir hayatı kaybettiğiniz için dünyevi bir hayatı korumak için bir daha hiç yalan söylememelisiniz" (*DM* 6. 9).

Augustinus için tüm yalanlar yanlış olsa da tüm yalanlar eşit derecede yanlış değildir. Başka birine yardım etmek için ve hiçbir zarar vermeden

söylenen yalan en affedilebilir olan yalan türüdür, kişiyi dini bir hata içine düşüren yalan ise en kötücül yalan türüdür. Kaşsısındakini eğlendirmek için anlatılan yanlış bir hikâye, eğer aldatmaya yönelik hiçbir amaç barındırmıyorsa ciddiyetsizliğin acınası bir türüne işaret etse de aslında tam olarak yalan sayılmaz. (*DM* 2. 2, 25).

Abélard'ın Niyet Etiği

Augustinus'un ahlaki öğretisi güdünün ve eylemlerin gerçekleştirilmesi ile kapsayıcı isteğin önemine büyük bir vurgu yapmaktadır. Fakat Hristiyan ahlakçılar arasında ahlak konusunu en derinlemesine araştıran kişi Abélard olmuştur. *Etik* adlı eserinin *Kendini Bilmek* başlıklı bölümünde insanları öldürmenin ya da zina suçu işlemenin yanlış olduğunu savunan genel öğretiye itiraz etmiştir. Yanlış olan ona göre bu eylem değil fakat bu eyleme geçiren düşünce halidir. "Önemli olan eyleme geçmek değil bunu düşünüyor olmaktır ve Tanrı da bu eylemleri gerçekleştirenlerin niyetlerine göre ceza ya da ödüllerini vermektedir" (*AE*, c. 3).

Abélard "istek" (*voluntas*) ve "niyet" (*intentio, consensus*) arasında da bir ayrıma gitmektedir. Kabaca söylemek gerekirse istek kendi iyiliği için bir şeyi arzu etmektir ve günah istemek ile değil razı olmak ile gerçekleşmektedir. İstek olmadan da günah gerçekleşebilir (bir kaçak meşru müdafaa yüzünden birini öldürdüğünde oluşan durum gibi) ve günah olmadan kötü istek (kişinin elinde olmadan hissettiği şehvetli arzular) de oluşabilir. "İstek" kelimesini daha geniş bir anlamda irdelersek tüm günahların gönüllü şekilde gerçekleştiğini, kaçınılmaz durumda olmadıklarını ve bir iradenin ya da diğerinin sonuçları şeklinde gerçekleştiği konusunda hemfikir olabiliriz. Buna örnek olarak da bir mültecinin kaçma isteğini verebiliriz (*AE* 17). Niyet, ya da rıza bir ruh halidir ve bilgi ile istekten daha çok ilgilidir. Bu yüzden de Abélard kişinin yasak olan bir eylemi masumca bir niyetle gerçekleştirebileceğini öne sürerek (örneğin bir kişinin kız kardeşiyle o kişi ile olan bağını bilmeden evlenmek) kötülüğün eylemi gerçekleştirmekte değil niyet ya da rızada olduğunu vurgulamıştır.

Bu şekilde kötü bir niyet iyi bir eylemi tamamen bozabilir. Bir suçlu haklı bir şekilde asılmış olabilir fakat yargıç onu isteklerinden dolayı değil de yerleşmiş nefret yüzünden cezaya çarptırırsa adaleti sağlamak amacına

bile sahip olsa günah işlemiş olur. Daha çelişkili olarak, Abélard iyi niyetin yasak bir eylemi gerçekleştirmeyi haklı çıkarabileceğini de savunmuştur. Hristiyanlığın esasları, İsa tarafından iyileştirilen kişilerin bu bilgiyi saklı tutma konusunda onun emirlerine uymadıklarını söylemektedir. İyi bir eylem gerçekleştirmişlerdir çünkü güdüleri onlara mucizeleri halka yaymanın iyi bir şey olduğunu söylemiştir. Bizzat Tanrı da İbrahim'e İshak'ı öldürmesini emrettiğinde aslında yapılması kötü olacak bir şeyi emretmiştir ve bunu da onun inancını test etmek için yapmıştır. Bu yüzden de "Tanrı'nın bu niyeti aslında doğru olmayan fakat uygulaması doğru olan bir niyettir" (*AE* 31).

Eyleme geçirilmemiş bir iyi niyet belki de iyi davranış kadar övgüye layıktır. İki adam yaşlılar için bir ev inşa etmeye karar verir. Biri başarılı olur fakat diğeri planını gerçekleştiremeden bütün parasını çaldırır.

Bu adamların her ikisi de aynı övgüye layıktır. Aksi takdirde sadece daha zengin ya da daha şanslı olduğu için birinin diğerinden daha erdemli olduğunu söylemiş oluruz (*AE* 49).

Aynı şekilde kötü niyetler de kötü davranışlar kadar kusurludur. O zaman neden niyetleri değil de eylemleri cezalandırıyoruz? Abélard katı sorumluluk doktrininin ilk savunucularındandır ve bu doktrinde suçun manevi unsuruna gerek yoktur. Abélard'a göre insan cezaları suçun olmadığı durumlarda da geçerli olabilir. Uyumakta olan bir kadının yatakta dönerek yere düştüğünü ve yerde yatan bebeği ezdiğini var sayalım. Burada hiçbir günah yoktur çünkü kadın bu eylemi bilerek ve isteyerek gerçekleştirmemiştir fakat haklı bir şekilde cezalandırılarak diğer kişilerin daha dikkatli olması sağlanabilir. Niyetlerden çok eylemleri cezalandırmamızın nedeni insan zaaflarının gizli kalmış olmasından da daha açık şekilde görülen bir kötülüğü değerlendirmeyi seçmektedir. Fakat Son Yargıç olan Tanrı bu şekilde bir yargılama yapmayacaktır.

Tanrı'ya hizmet ettikleri inancıyla Hristiyanlara işkence edenlerin böylece övgüye layık bir eylem gerçekleştirdiklerini söylemek mantıklı mıdır? Abélard'a göre durum pek de öyle değildir fakat ormanda avlanırken avlayacağı hayvanla bir insanı karıştırarak o kişinin ölümüne yol açan birinden daha fazla suçlu değillerdir. Buna rağmen iyi bir niyete sahip olmak için insanın iyi bir şey yaptığına inanması yeterli değildir. "İşkence edenlerin niyeti hatalıdır ve gözleri basit değildir."

Abélard, işkencecinin öldürmeye istekli olması konusundaki hatalı düşüncesi ve Tanrı'ya hizmet etmek adına öldürmeyi erdemli bir vazife olarak görmeleri arasında tam bir ayrım yapmamaktadır. Sonuç olarak niyet ile aklanma doktrininin hatalı bir davranışı suçtan arındırma mı ya da iyi sonuçların doğduğu bir eylemin kötü amaçlarla gerçekleştirilmesi mi anlamına geldiği yeterince açık değildir. Abélard hiçbir zaman niyet içindeki iradeli ve de bilişsel elementi tam olarak birbirinden ayırmamıştır.

Abélard'ın doktrini 1960 yılında hippilerin çıkardığı slogan ile de benzeşmektedir. "Samimi olduğun sürece ne yaptığının hiçbir önemi yoktur". Abélard'ın bu görüşlerinin çağdaşları tarafından oldukça şaşırtıcı bulunduğunu söyleyebiliriz ve kendisi doğal kanunları algılama biçimimiz samimi ahlaki hataya sınır koymaktadır, demiştir. Sens Konseyi, İsa'yı iyi niyetle öldürenlerin günahsız olduğunu savunan öğretiyi kınamıştır ve kınanan önermeler arasında "Bir kişi yaptığı işlerden dolayı iyi ya da kötü sıfatı almaz" ifadesi de yer almıştır (*DB* 380).

Aquinas'ın Etik Sistemi

Abélard gibi Aquinas da etik konusu altında niyet kavramına oldukça fazla önem vermiştir. Buna rağmen, niyet kavramını insan davranışlarının doğasını daha geniş ve zengin bir biçimde açıklamak için kullanmıştır ve bunu *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde Aristoteles tarafından öne sürülen savların altını çizerek geliştirmeye çalışmıştır. Aristoteles insan davranışlarını açıklarken iki anahtar kavram kullanmaktadır. Bunlar gönüllü davranışlar ve amaçsal davranışlardır.

Ona göre zorunluluk ya da hata olmadan bir aracı tarafından başlatılan davranışlar gönüllüdür fakat genel hayat planı içinden bir parça olarak seçiliyorsa da amaçsal (*prohairesis*) niteliktedir. Günlük yaşamın en ahlaki seçimlerini ayırmak için kullanıldığında gönüllü kavramı oldukça geniş, amaçsallık kavramı da oldukça dar kalmaktadır. Aquinas, Aristoteles'in kavramlarını yeniden gündeme getirmek ve arıtmak amaçlı çalışırken bu ikisi arasındaki boşluğu doldurmak için niyet kavramını öne sürmüştür.

Bu kavramı da şöyle açıklamaktadır: Üç farklı davranış türü vardır. Bunlar kendi içinde sonu bulunanlar, sonlandırmak için aracı konumda olanlar ve belki de gönülsüzce yaptığımız ve ilk iki türe kaçınılmaz bir şe-

kilde eşlik eden gerçekleştirdiğimiz davranışlardır. Ortadaki türe giren davranışlar söz konusu olduğunda niyet de ortaya çıkar: Aracılar vasıtasıyla sonuca varmaya çalışırız. Üçüncü türden davranışlar ise kasti değil tamamen gönüllüdür. Gönüllük de bu yüzden en geniş kategoridir. Kasti olan her şey gönüllüdür fakat tam tersi doğru değildir. Niyet gönüllülük kadar geniş bir anlam taşımasa da kendi içinde Aristoteles'in amaçsallık kavramından daha geniştir (*ST* 1a 2ae 12).

Aquinas'a göre insan davranışları yeniden, bu sefer ahlaki değerlendirme açısından üç kategoriye ayrılabilir. Bazı davranış türleri iyidir (örneğin sadaka vermek), bazıları kötüdür (örneğin tecavüz), ve bazıları da bu iki kategoriye de girmez (örneğin şehir turuna çıkmak). Her bireysel davranış, temelde belli durumlar altında ve belli sonuçlarla gerçekleştirilmektedir. Bireysel bir davranışın ahlaki açıdan iyi olabilmesi için kötü olmayan davranışlar sınıfına ait olması, belli şartlar altında gerçekleşmiş olması ve erdemli bir niyetle yapılması gerekmektedir. Eğer bu ögelerden biri eksik olursa, o kötü bir davranıştır. Sonuç olarak kötü bir niyet iyi bir davranışı bozabilir (kendini beğenmişlikten dolayı sadaka vermek), ya da iyi bir niyet kötü bir davranışın telafisi olamaz (fakire vermek için çalmak). İyi sonuçlar doğurabilir diye kötü davranışlara başvuramayız (*ST* 1a 2ae 19-20).

Aquinas iyi davranışın iyiliğinin, eyleme geçerken sahip olunan iyi istekten kaynaklandığı konusunda Abélard ile aynı fikirdedir fakat isteğin yalnızca mantığın onaylayabileceği türden eylemleri yapma arzusundaysa iyi sayılabileceğini söylemiştir. Bir davranışın iyiliği ya da kötülüğü hakkında yanlış bir inanca sahip olabiliriz ve bu inanç Aquinas tarafından hatalı vicdan olarak adlandırılmaktadır. Hatalı olsa bile vicdanımızı dinlememiz gerekir fakat hatalı bir vicdan her zaman bizi bağlar ve bir şeylerden sıyrılmamızı sağlayamaz. Bir doğru hakkındaki yanılgı (örneğin bir kadının herhangi biriyle evli olup olmadığı) eğer ihmal sonucu değilse bizi suçtan sıyırır fakat ilahi kanun hakkındaki bir yanılgı (örneğin zinanın günah olmadığına inanmak) bizi suçtan sıyıramaz. Abélard'a karşı çıkan Aquinas iyinin fırsat oluştuğu zamanlarda eyleme dönüşmedikçe tamamen sahici olamayacağı konusunda ısrarcıdır. Bu yüzden Aquinas Abélard'ın itibarsızlığa dönüşen niyet teorisini ortaya çıkaran paradokslardan kaçınmıştır (*ST* 1a 2ae 19. 5-6).

Aquinas niyet kavramını bir eylemin ahlaki durumunun sonuçlarından nasıl etkilenebileceğini tartışırken kullanmaktadır. Ona göre öngörü niyet ile aynı şey değildir. Belli bir sonuç niyetlenilmeden de öngörülebilir. "Zina yapmak amacıyla bir tarlayı kolayca geçmeye çalışan bir adam herhangi bir zarar verme isteği olmadan oradaki ekinlere zarar vermiş ya da bu zararı verme planını daha önceden yapmamış olsa da bu eylemi bilerek gerçekleştirmiştir."

Bu tür bir durumda kötü sonuçları olan kötü bir davranış sergilenmiş olsa da, aralarındaki fark ahlaki açıdan önemsizdir çünkü iki durumda da yanlış davranış sonuçları yüzünden kötüleşmiştir. Buna rağmen farklı bir şekilde iyi davranış olarak adlandırılacak eylemlerin kötü sonuçlarıyla ilgilenirken bu ayrımı yapmak önemlidir. Meşru müdafa sebebiyle bir kişiyi öldürmenin kanunlara uygunluğunu tartışırken Aquinas kendisini koruyan kişinin davranışının iki sonucu olabileceğini söyler. Bunlardan ilki kendi hayatını koruma sonucu ikincisi de saldırganın ölmesi sonucudur. Mantıklı ölçülerde şiddet kullanımı istenmedik bir sonuç olarak ölüm gerçekleşse bile meşru müdafaa durumunda serbesttir fakat bir kişinin öldürme niyetiyle harekete geçmesi asla yasallık çerçevesinde değildir (1a 2ae 20. 5).

Aquinas, hem savunucuları hem de onu reddedenler arasında doğal kanun doktrininin öncüsü olarak bir ün kazanmıştır. Fakat bu ün tam olarak doğru değildir. Yazılarını, bir davranışın kanuna uygun ya da günah olup olmadığını belirleyen standartları ortaya koyan ilahi emirlere büyük önem vermiş Yahudi-Hristiyan bir gelenekle kaleme almış olsa da Aquinas'ın etik teorisi İncil ile ilgili kanun kavramına değil de Aristotelesçi erdem kavramına asıl olarak yer vermektedir. *Teolojiye Dair Savunma* adlı eserinin *Birinci Kısmında* kanun konusunda on sekiz erdem konusunda ise yirmi soru vardır, *İkinci Kısmı* ise neredeyse tamamen erdem, paganlık ve Hristiyanlık konuları etrafında şekillenmiştir. Fakat Aquinas ahlaka açılan kapı olarak kanun ile çok fazla ilgilenmemiş, onun yerine ahlaki düşünüşlerinde doğa nosyonuna büyük önem vermiştir.

Ruh hallerine ve bulundukları bağlama göre değişse de yüzyıllardır filozoflar, Doğa'yı tek bir evrensel güç olarak görmüşlerdir. Fakat bu Aquinas için aynı değildi. Bir Aristotelesçi olarak insanların, hayvanların ve diğer yaşayan canlıların kendi türlerini ürettiğini ve yaşayan her canlı-

nın doğasının onu doğal bir türe özgü yaptığını söyleyerek işe başlamıştır. Üretici süreçler doğanın yeniden üretilmesiyle sona erer ve bu da aynı tür içinden farklı bir tipe dönüşüldüğü anlamına gelmektedir. Bir nesnenin doğası onun tözü ile aynıdır fakat töz hareket ve üretim kaynağı olarak görülmektedir.

Doğanın üremesi yaratma sürecinin doğal bir sonucudur ve aynı zamanda bu sürecin hem en önemli noktası hem de amacıdır. Aziz Thomas her bir doğanın, onu üreten süreçten daha az olmayacak şekilde kendi içinde amaçları olduğuna inanmıştır. Bu da eğer üreme herhangi bir amaca hizmet ediyorsa doğru olmalıdır. Diğer insanları dünyaya getirmek şeklinde amaçları olmadıkça insanların da var olmasının bir amacı olmayacaktır. Aziz Thomas yazılarında şu ifadelere yer vermiştir: "Bir nesnenin doğası onun aynı zamanda meydana gelme amacıdır ve kendi içinde başka bir amaca yöneliktir ve bu amaç da ya devinimdir ya da devinim sonucu oluşan bir üründür" (*ST* 1a 49. 3). O halde ateş böceğinin var olma amacı ışık saçmaktır, ya da bir arının var olma amacı bal yapmaktır. Elbette bu akıl yürütmenin doğru olması halinde insanların var olma sebebini de açıklama konusunda bir ışık tutacağını düşünmek oldukça büyük bir öneme sahiptir.

Aquinas'ın öğretilerine göre ister akıllı ister akılsız olsun tüm canlılar Tanrı adına var olurlar ve kendi doğaları ile uyumlu olarak gelişerek ilahi iyiliğe ayna tutarlar. Fakat akıllı canlılar özel bir şekilde Tanrı'ya ayna tutarlar. Onlar kendi benliklerini Tanrı'yı anlayarak ve düşünerek bulurlar.

İnsan mutluluğu ne onur, zafer, zenginlikler ya da dünyevi güç gibi duyusal zevklerle ne de bir becerinin ya da ahlaki erdemin davranışa dönüştürülmesiyle oluşur. İnsan mutluluğu, insan varsayımlarının, geleneklerinin ya da argümanlarının bu hayat çerçevesinde bilebileceği şekilde değil, Aquinas'ın doğaüstü ilahi aydınlanma aracılığıyla başka bir hayatta mevcut olduğunu göstermenin mümkün oluşuna inandığı bir Tanrı bilgisine sahip olmakla elde edilebilir.

Tüm bu tartışmalar çerçevesinde Aquinas, Aristoteles'in *Etik* adlı eserine de büyük önem verir. Bu eserin onuncu kitabında Aristoteles insan mutluluğuna felsefî düşünüş ile ulaşılabileceğini öğretmeye çalışır fakat bunu yaparken birbiriyle tutarsız nedenlere yer verir. Zekânın insanı insan yapan en önemli özellik olduğunu söyler fakat bu aynı zamanda insanüstü ve

ilahidir. Aquinas, 1a 2ae 5.5 bölümünde bu ikiliği çözmeyi amaçlar. Ona göre insan doğasını tam manasıyla kavramak, insanların en derin ihtiyaçlarının ve arzularının mantıklı bir tür için doğal olan insan davranışlarıyla tatmin edilemeyeceğini (en yüksek dereceden felsefi davranışlar olsa da) göstermektedir. İnsanoğlu yalnızca ilahi olanın insanüstü davranışlarını paylaştığı takdirde tam olarak mutluluğa erişebilir ve bu yüzden de ilahi zarafetin doğaüstü yardımına ihtiyaç duyar. En son noktada mutluluk için doğal bir kapasiteye sahip olmaktansa insanoğlunun elinde özgür iradesi vardır ve bunun sayesinde Tanrı'ya dönebilir, bu da onun mutlu olabilmesi için tek başına yeterli bir sebeptir.

Bu erdemlerin her birinin doğası ve amacı insan varlığının işte bu kapsayıcı amacının ışığında görülebilir. Amaç, cesaret ve ölçülülük gibi ahlaki erdemlerin ve akıl ve anlayış gibi fikri erdemlerin yanı sıra ihtiyacımız olan doğaüstü duruma ulaşmak olduğundan inanç, umut ve yardımseverlik gibi teolojik erdemlere de ihtiyaç duyarız. Yalnızca Aziz Thomas'ın erdemli hayatın toplamı şeklinde ifade edilen mutlu eden vizyon inancını paylaşanlar onun sunduğu ahlaki sisteme tam olarak geçebilirler. Fakat büyük oranda onun ahlaki düşünüşünü destekleyen Aristotelesçi yaklaşım sayesinde, bireysel ahlaki konularla ilgili düşüncelerinin çoğu laik bir filozof için bile oldukça yol gösterici niteliktedir.

Aquinas, Aristotelesçi yaklaşımla incile ait etik kavramları aşağıdaki şekilde örtüştürmeye çalışır. Aristoteles'e göre eylemin sebebini belirleyen şey mantıktır ve eylemlerin erdemli mi kötücül mü olup olmadığını belirleyen standartları da ortaya çıkarmaya çalışır. İncil'de ise bu standart bir dizi kanunla sağlanır. Aquinas'a göre bunların arasında çelişki yoktur çünkü kanun da mantığın bir ürünüdür. İnsan davranışlarının ve seçimlerinin özünde, Aristoteles'in de tanımladığı gibi, nihai pratik ilkeler dizisinin oluşumuna yol açan etkenler vardır ve bu ilkeler insan gelişiminin oluştuğu erdemli davranışlara yön verir. Bu nihai ilkeler arasında İncil'e ait kişinin komşusunu da kendi gibi sevmesi gerektiği şeklindeki emirler yer almaktadır ve bu ilke Aquinas'a göre insan doğasının ilk ve en yaygın kuralıdır ve insan aklı ile açıkça anlaşılabilir.[4]

---

4 J. Finnis, *Aquinas: Moral Political, and Legal Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Yasa koyucular, ister siyasi kişilikler isterse delegeler olsunlar, belli durumlarda genel iyilik için kanun tasarlarlarken mantıklarını kullanırlar. Fakat bütün olarak dünya, Tanrı'nın mantığı ile yönetilmektedir. İlahi hükümetin ebedi planı evrenin yöneticisi olarak Tanrı'nın takdirindedir ve tam anlamıyla bir kanundur. Bu, tüm insanlarda amaçlar doğrultusunda davranışlar gerçekleştirme şeklinde doğal bir yatkınlık, doğuştan yer alan doğal bir kanundur. Bu yatkınlık pratik aklın nihai ilkelerinde açıkça belli olmaktadır. Bu doğal kanun mantıklı canlılar tarafından Tanrı'nın ebedi kanunlarının paylaşılmasıdır. Bizi Tanrı'yı sevmeye ve komşularımızı da kendimiz gibi sevmeye yöneltir. Bu ilkenin uygulanması sayesinde cinayet, cinsel ilişkiler ve özel mülkiyet gibi konularda geçerli olarak eylemleri niteleyecek belli ahlaki kurallara ulaşırız.

Bir Ahlakçı olarak Aquinas

Yukarıda belirtilmiş ve Aquinas'ın ön plana çıkardığı alanların her birinde şu an bile tartışmalara neden olan normlar ile her birini örneklemek için kullanılan ve onun ahlaki konulara yaklaşımını gösteren durumlar sunulmuştur.

Aquinas, savaş konusunda şu soruyu öne sürmektedir: "Sürekli asker olmak günah mıdır?" (2a 2ae 40. 1). Augustinus'dan sonra[5] Aquinas bu soruya olumsuz yanıt verir ve savaş halinde olmanın kanunsal bir eylem olabilmesini gerektiren belli şartları açıklar (2a 2ae 40. 1). Bu şartlardan ilki otoritedir. Sadece bir prens kanun çerçevesinde savaş ilan edebilir. Tüzel bir kişi sıkıntılı durumunu mahkemeye taşımalıdır. İkinci olarak da haklı bir sebep bulunmalıdır. Düşman, askeri taarruzdan dolayı değil, kişinin ya da müttefiklerinin haklarını gasp etme gibi gerçekleştirdiği hatalı davranışlardan dolayı suçlu sayılmalıdır. Üçüncü olarak da savaşı çıkaranların niyetleri doğru yönde olmalıdır. İyi durumu ortaya çıkarmak ya da kötülükten kaçınmak gibi amaçları olmalıdır. Bu da, bir zararın etkili bir şekilde telafi edilmesi, zararın hiç telafi edilmemesi durumdan daha zararlı bir hal almaması anlamına gelmektedir. Sonraki yıllarda gelen düşünürlerde, özellikle de Grotius'ta, haklı savaş teorisi hala hem teorik hem de pratik uluslararası tartışmalarda hala etkili bir şekilde tartışılan bir konudur.

5 Barnes, 'The Just War', içinde *CHLMP* 771–84.

Aquinas, kanuni otorite tarafından dayatılan idam cezasının meşruiyetini de kabul etmektedir. Bu öğreti onun en sadık takipçilerinin bile kabul etmesinin zor olduğu yapıdadır çünkü onlara göre bu görüş, kişinin iyi sonuçlar elde etmek için kötü davranışlarda bulanamayacağı ilkesinin ihlalidir. Fakat barış yanlısı olmayan bir kimse bilerek ve isteyerek bir insanın canını almanın bazen yasal olabileceğini de kabul etmek zorundadır. Eğer ulusal bir topluluk haklı bir savaş uğruna yasal olarak başka bir halkın canlarını alıyorsa, kendi halkından birinin canını almanın neden tamamen yasak olduğunu görmesi zor olabilir.

Cinsel etik konusuna döndüğümüzde, Aquinas'ın düşüncelerinin büyük oranda kabul ettiği Aristotelesçi biyoloji ile şekillenmiştir. Hayatının büyük bir bölümünde biyolojik yaratılışta, kadınların yalnızca aktif bir ilke edinen erkekler için beslenme sağladığına inanmıştır. Çocuklar da ailelerine benzeyeceğinden, bu bakış açısıyla kadın, anormal ya da kusurlu erkeklerdir. Aquinas, insan doğasının aktarımı teorisini ilk çiftin yaratılması hakkında İncil'de geçen yorumu harmanlayarak ortaçağ Hristiyan toplumunda kadının ikincil konumu için bir temel oluşturmaya çalışmıştır. Aşağıdaki pasaj, kadınların sınıflandırılması konusunda ne düşünmüş olabileceğini özetlemektedir:

> Aziz Paul tüm kilisenin önünde halka açık konuşmanın kadınlar için yasak olduğunu söylemektedir. Çünkü Yaratılış'ta da dendiği gibi, kadın cinsi erkeğe bağlı olmalıdır ve halka açık bir şekilde konuşmak ya da ikna etmek buna konu olanların değil liderlerin görevidir. Buna sebep olarak da erkeklerin cinsel arzularını uyandırmama ve kadının halka açık bir konuşma yapacak kapasitesinin olmaması gösterilmektedir. Aziz Paul'a göre kehanetin zarafeti ile akıl aydınlanır ve kadın ile erkek arasında bir fark olmadığını bilir fakat dile getirme eylemi kendini dinletmek ile ilgilidir ve bu noktada cinsiyet ayrımı devreye girer. Kadınlar bütün bilgi ve birikimlerini halka bir şeyler öğretmek için değil özel olarak çocuklarına bir şeyler öğretmek için kullanmalıdırlar.

Aquinas'ın adı doğum kontrol ve kürtaj gibi konuların ahlaki yönünün tartışıldığı modern konuşmalarda da sık sık geçmektedir. Aslında, her iki konuda da söyleyecekleri çok azdır. Doğum kontrol konusu, mastürbasyon konusu ile birlikte *Kafirlere Karşı* adlı eserinde "spermin düzensiz yayımı"

konusuyla tartışılmıştır. Aquinas bunun insanlığa karşı işlenmiş bir suç olduğunu, hatta cinayetten sonra ikinci sırada olduğunu söylemektedir. Bu iddia tek başına erkeğin doğum sürecinde aktif olan ögeyi sağladığını, yani spermin embriyo, cenin ve bebek düzleminde kendisine özgü bir tarihi olduğunu destekler niteliktedir. Aslında erkek ve kadından gelen gametler en sonunda oluşacak olan bireyin genetik düzenine eşit derecede katkıda bulunmaktadır. Bir embriyo, babanın spermi ya da menisinin aksine, doğum anındaki bebek ile aynı bireysel organizmadır. Aquinas için, doğuma uygun olmayan hallerde meninin yayılması daha düşük bir ölçekte bir bebeğin ortada bırakılması ya da açlığa terkedilmesi ile eş değer durumdadır. Bu yüzden mastürbasyonu, fakir bir kişinin işlediği cinayet olarak görmektedir.

Kürtaj konusunda ise doğrudan çok fazla konuşmamış, yalnızca bütüncesinin en derin genişliğinde en fazla üç kez değinmiştir. Fakat öğretisinin çağdaş tartışma çerçevesi ile olan ilgisi insan yaşamının başlangıcı ile ilgili olan kısmıdır. Gelişmekte olan fetüs insan ruhuna sahip olana kadar birey olarak sayılmaz ve bu durum gebe kalma anında değil, hamilelik süreci bir süre ilerledikten sonra meydana gelir. Aquinas'a göre anneden bağımsız olarak gelişen ilk madde bitkisel bir ruhla bir bitki gibi yaşayan embriyodur. Bu madde daha sonra ortadan kaybolur ve yerine beslenme ve duyulara sahip olma gibi özellikleri barındıran bir hayvani ruhla gelişen madde gelir. Son safhalarda ise Tanrı tarafından yerleştirilen mantıklı ruh ile bu hayvansal madde insana dönüşür. Aquinas son safhalarda yapılan kürtajın (istemeden gerçekleşmiş bile olsa) cinayet ile eşdeğer olduğunu düşünmüştür. Ona göre hamile bir kadına saldıran kişi cinayet suçundan kurtulamayacaktır (1a 2ae 64. 8). Fakat daha erken bir safhada gerçekleşen kürtaj, Aquinas'ın görüşlerine göre yanlış olsa bile mastürbasyon ve doğum kontrol olaylarıyla aynı sebepten dolayı yanlış olarak kabul edilir. Bu sebep de potansiyel olarak insan olma özelliği taşıyan bir bireyin yok edilmesidir.

Hamileliğin farklı evrelerinde üç farklı varlığın oluşması teorisi çok fazla saygı görmemiştir. Bunun en büyük sebebi de insanın yaratılma sürecinde sadece erkeğin aktif rol oynamasını öne sürmesi ve zihinsel ruhun önemsiz olarak görülerek ilahi bir şekilde aşılanması gerektiğini söyleyen teoridir. Bu teori gelişmenin hiç ara vermeden devam eden bir tarihi ol-

duğu gerçeğini gizler ve gebe kalma süreci ile bir yetişkinin tüm hayatını bağlantılı olarak gösterir.

Buna rağmen her bir kişinin hayatının gebe kalma süreci ile başladığını reddetmek için Aquinas'ın savlarından farklı nedenler de vardır. Gebe kalmaktan cenin olarak yaşamaya kadar süren gelişim çizgisi *bireyin* kesintisiz tarihi değildir. İlk günlerinde tekbir zigot, insan dışında başka bir şeye de dönüşebilir, tek bir insana dönüşebilir ya da iki veya daha fazla insana dönüşebilir. Fetüs, çocuk ve yetişkin gamet ve zigotun sahip olmadığı kesintisiz bireysel gelişim sürecine sahiptir.

Eğer bu bilgi doğruysa, embriyonun ilk dönemlerde yok edilmesini cinayet ile bağdaştırmak çok doğru olmayabilir. Embriyonun hangi süreçte insana dönüştüğüne karar vermek çok kolay değildir ve burası da böylesi zor bir konuda karar verebileceğimiz bir alan değildir. Fakat pratikte kürtaj bahsedilen bu aşamadan sonra gerçekleşir ve bu yüzden de doğum kontrolün aksine bir bireyin yok edilmesi sürecini içerir. Aquinas'ın artık modası geçmiş biyolojisi doğum kontrol ve kürtajı aynı ahlaki konumda ele alan genel modern görüşün atalarından biridir. İster kürtajın ciddi bir günah oluşundan daha düşük seviyede olmayan doğum kontrolün kınanmasına isterse de kürtajın temel bir kadın hakkı olarak doğum kontrolden daha düşük seviyede olmadan savunulmasına yol açsın, bu her türlü konumda bir hatadır.

Tüm özelliklerini ortak bir paydada buluşturan bir kuralın üyesi olmasına rağmen Aquinas dini topluluklar dışında komünizme inanmamıştır. Bir malın çalınmasından daha çok, başka birine ait olan bir malın çalışması ciddi bir günahtır. Dahası, elde edilen kârı iyi bir amaç uğruna kullanmak şartıyla kar elde etmeye yönelik olarak iş yapmak yanlış değildir (2a 2ae 77. 4). Buna rağmen Aquinas kapitalizmin hevesli savunucularından biri olarak görülemez. Mal edinme ve özel bir mülkü elinde bulundurma hakkı Aquinas'a göre sınırlıdır ve para kazanmak da belli katı kurallara tabidir.

Öncelikle kendini geçindirebilecek kadar malının olması yeterlidir ve bundan daha fazlasına sahip olmak günahkâr bir davranıştır fakat bu durum kişinin hayatı ve bakmakla yükümlü olduğu kişi sayısına göre değişiklik gösterir. İkinci olarak, kişi eğer gerekenden fazla paraya sahipse bu parayı ihtiyacı olan kişilere dağıtmalıdır ve bunu hayırseverlik adı altın-

dan değil de doğal adaletin bir gerekliliği gibi yapmalıdır. Üçüncü olarak da, eğer kişi fakirlere yardımda bulunamıyorsa acil bir durum oluştuğunda yasal olarak malının elinden alınmasına razı olmalıdır. "İhtiyaç halinde bütün mallar ortak kullanıma açıktır. Yani böyle bir durumda başka birinin malına el koymak günah olarak görülmez çünkü bu mallar ihtiyaçtan dolayı ortak kullanıma açılmıştır" (2a 2ae 66. 7). Thomas buna bir Robin Hood maddesi de ekler: benzer durumlarda, bir kişinin malı alınarak muhtaç durumda olan başka birinin yardımına koşulabilir (ad 3).

Aquinas ne kadar küçük miktarlarda olursa olsun ödünç verilen para üzerinden faiz istemek şeklinde açıklanabilecek tefecilik konusuna da tamamen karşıydı. Bu karşı çıkışına dayanak olarak hem Eski Ahit metinlerini hem de Aristotelesçi ilkeleri gösterir. Ona göre bazı şeyler henüz kullanılırken tüketilir. Örneğin şarabın amacı onun içilmesidir ve bir kez içildiğinde artık var olmamaktadır. Diğer şeyler tüketilmeden de kullanılabilir. Örneğin kişi tamamen yok etmeden bir evde yaşayabilir. Eğer şarabın kendisi ve kullanımı için ayrı ücretler talep edersen aynı şeyi iki kez satıyor olursun fakat evin kendisini satmadan o evi kiraya verebilirsin. Fakat para harcanarak kullanıldığından, ev gibi değil de şarap gibidir. Eğer bir kişi ödünç aldığı parayı size geri verirse, bu paranın o kişide kaldığı süre boyunca kullanımından dolayı ekstra bir para talep edemezsiniz (2a 2ae 78).

Aquinas'a göre tefecilikten elde edilen kar yanlış faiz uygulaması yüzünden iade edilmelidir. Brabant düşesi Aquinas'a, tefecilik yöntemiyle Yahudilerin kendisinden tahsil ettiği parayı yasal olarak el koyma hakkı olup olmadığını sormuştur. Aquinas bu soruyu olumlu cevaplamış ve şunu eklemiştir: Eğer bu parayı geri alma eylemi gerçekleşirse, bu türden haksız kazanılmış parayı elde tutmak, en az Yahudilerin yaptığı tefecilik eylemi kadar yanlıştır. Bunun yerine parayı ödünç verenlerin eline düşen şanssız insanların izi sürülmeli ve ödedikleri faiz miktarı onlara geri verilmelidir (*DRI* 1. 278).

Scotus'un İlahi Kanun Üzerine Düşünceleri

Cinayet, kürtaj ve tefecilik gibi konular Aquinas'a göre Tanrı'nın doğal kanununun ihlalleri olarak nitelendirilmelidir. Fakat kendi etik sistemi-

ni kanun kavramı çevresinde değil de mutluluk için kendini gerçekleştirme yolunda bir erdem kavramı etrafında şekillendirmiştir. İlahi kanun teorisine tam olarak merkezi bir yer verip böylece Hristiyan ahlakçıların düşüncelerini şekillendiren Duns Scotus'dur. Scotus, insanların mutluluğu arama yönünde doğal bir eğilimleri olduğu (*affectio commodi*) konusunda Aristoteles ve Aquinas'a katılmaktadır fakat buna ek olarak, adaleti arama yönünde de doğal bir eğilim olduğunu (*affectio iustitiae*) öne sürmüştür. Adalete ulaşmak için gelişen doğal iştah, kendi refahımız için sonuçları ne şekilde olursa olsun ahlaki kanuna uyma eğilimidir. İnsan özgürlüğü, ahlak ve mutluluğun birbiriyle çelişen talepleri arasında bir denge oluşturabilecek güçten oluşmaktadır.[6]

Scotus, insanların yaptıkları tüm seçimlerde mutluluğa ulaşmaya çalıştıklarını reddederek yalnızca Aquinas'a değil, eudaimonist etiğin köklü gelenekleri düşünüldüğünde kökleri Platon ve Aristoteles'e uzanan bir düşünüşe karşı da tavır almıştır. Scotus, bir kişinin hayattaki tek amacının kendi mutluluğunu sürdürmek olduğu konusuna itiraz etmekte elbette haklıdır. Kişi hayatını bir başkasının mutluluğu için hizmet ederek geçirebilir ya da gelişen başka sebeplerden dolayı bu mutluluğa ömrü boyunca hiçbir zaman erişemeyecek olabilir. Bir kişinin kızı, yatalak bir hastaya bakabilmek için evlilik hayatından, kendisine uyan bir eşten ya da yaratıcı bir kariyerden feragat edebilir. Bu kişilerin yapmak istedikleri şeyleri yaptıklarını düşünerek kendi mutluluklarına ulaşmaya çalıştıklarını söylemek çok da ikna edici değildir.

Eudaimonistik gelenekte özgürlük, mutluluğa ulaştıracak farklı olası yollar arasında seçim yapabilme yeteneği olarak algılanır ve yanlış davranışlar, seçilecek uygun yolları kavramaya çalışırken düşülen hataların sonuçları olarak görülmektedir. Scotus'a göre özgürlük yalnızca önceden belirlenmiş sona ulaşmak için seçilecek yollardan birine karar vermek değil, bağımsız ve muhtemelen de rekabet eden nihai amaçlar açısından bir seçim şeklinde geliştirilebilir. Yanlış bir davranışı suçlamak hatalı bir kavrayıştan çok özerk bir iradenin inatçılığı ile ilgilidir.

İradenin yaptığı seçimin doğruluğu ya da yanlışlığı ilahi kanun ile olan uyumuna göre belirlenir. Bütün ortaçağ düşünürleri yanlış davranışı ila-

6 R. Cross, *Duns Scotus* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 88.

hi kanunun çiğnenmesi olarak görürler fakat Scotus, bir eylemin ahlaki oluşunu ve ilahi emirlerin içeriğini belli bir ilişki çerçevesinde ele alarak kendisinden önce gelen düşünürlere kıyasla daha doğrudan bir yol izlemiştir. Eudaimonist gelenek içindeki teologlara göre belli davranışlar yanlıştır çünkü insan mutluluğun tam olarak anlaşılması için gereken belli koşullarla çelişki içindedir ve Tanrı'nın onlara yasakladığı mutluluğun önündeki engeller olarak nitelendirililirler. Scotus'a göre bir davranış yalnızca Tanrı onu yasakladığı için yanlış olabilir ve insan doğasını tamamlayıcı nitelikte olup olmadıklarına bakılmaz.

Scotus'un teorisi, ilahi kanuna konu olan insan iradesinin yaptığı seçimlerin derecesini genişletirken ve aynı zamanda insan iradesine emirler verirken Tanrı tarafından sahip olunan özgürlüğün derecesini de genişletir. Scotus bu konuyu, doğal kanun ve Dekalog kapsamında açıkça belirtilmiş olan emirler arasındaki ilişkiyi ele alırken oldukça geliştirmiştir (*Ord* 3. D37). Aziz Thomas On Emrin tamamının doğal kanuna ait olduğunu söylemiştir. Daha sonra da Tanrı'nın da bunlardan ayrı tutulamayacağını ya da bunlara karşı gelmek için izin veremeyeceğini belirtmiştir. Scotus doğal kanunla ilgili emirler söz konusu olduğunda hiçbir istisnaya yer verilmeyeceği ifadesine de katılır fakat On Emrin tamamının bu kanundan oluştuğu fikrine katılmaz.

Aslında Tanrı'nın vermiş olması mümkün olmayan bazı emirler vardır. Örneğin hiç kimseye kendisinden nefret etmesini ya da saygısızlık yapmasını emretmemiştir. "Her şeyden önce Tanrı sevilmelidir" gibi gerçekler geçerlidir ve Tanrı iradesiyle verilen her kararın öncesinde yer alır. Tanrı böyle bir kanundan ayrı tutulamaz ve bu türden kanunlar ahlakın çekirdeğini yani gerçek doğal kanunu oluştururlar. Bu konuyu devam ettirirken Scotus zaman zaman ahlakın ilahi emir teorisi olarak da adlandırılan kavramı kabul etmediğini gösterir ve buna göre bir eylemin ahlaki değeri Tanrı tarafından reçete edilmesi ya da yasaklanması şartından başka bir şeye bağlı değildir. Fakat bizzat Tanrı'nın konusu olduğu emirler kesin çizgilerle doğal kanuna bağlıdır.

Scotus da sınırlı sayıda nedenden dolayı ilahi emir teorisini kabul eder. Temel doğal kanunun ilkelerinin de ötesinde, Tanrı'nın emir verme özgürlüğü mutlaktır. İnsanları öldürmekle ilgili kanunu da kendi iradesine göre şekillendirebilir. İbrahim'e İshak'ı kurban etmesini emrettiğinde aslında

sahici ve evrensel bir yasağı yeni ve daha konuya özgü bir kuralla değiştirmiştir. Dahası, Tanrı ilkesel olarak özgürdür ve "Öldürmeyeceksin" şeklindeki emri hiç vermemiş de olabilir. Fakat Tanrı dilediği emri verebilir. Örneğin Cennet Bahçesindeki ağacın meyvesini yemeyi yasaklamıştır ve burada emredilen ya da yasaklanan eylemin özünde doğruluk ya da yanlışlık yoktur. Bu tür durumlarda eylemin ahlaki değeri ilahi emrin içeriği ile olan ilişkisinden başka bir şey içermez.

Scotus'a göre, Dekalog'un ikinci bölümünde yer alan kanunlar, bu türden keyfi emirler ve temel doğal kanunun parçası olan emirler arasında bir yerlerde bulunmaktadır. Herhangi bir ilahi emirden ayrı olarak cinayetin kötü bir eylem olduğu doğrudur fakat bu gerekli bir doğru değil de olasılıktır. Sonraki Emirlerde ifade bulan ilkelerin genişletilmiş anlamda doğanın kanununa ait oldukları söylenebilir.

Bu emirleri verirken Tanrı yarattığı canlılara karşı bir adalet sergiler fakat gerektiğinde onları ezip geçebilir ve bunu Eski Ahit patriklerine çok eşlilik izni verilmesi gibi daha yüce bir adaletin çıkarları uğruna gerçekleştirebilir. Dahası, Tanrı'nın tüm yaratılmışlara aynı derecede adaletli davranma zorunluluğu yoktur. Sonsuz olanın sonlu olana karşı hiçbir zorunluluğu yoktur. Verdiği emirlerde ifade edilen irade özgür bir iradedir ve hiçbir çelişki olmadan cinayeti, zinayı, hırsızlığı ya da yalan söylemeyi emredebilir (*Oxon*. 4. 4. 6. 1). Emredebilme gücündeki tek sınır çelişki ilkesinin kendisinden kaynaklanır. İlahi emirlerin bile birbiriyle uyuşmayan tarafları olabilir. Bu yüzden uygulanan emirlerin toplamının tutarlı bir sistem oluşturması gerekir.

Scotus'un etik teorisinin iki önemli sonucu vardır. Bunlardan ilki ahlaki muhakeme için gerekli insan kapasitesinin sınırlılığı, ikincisi de günah nosyonunun dışsallaştırılmasıdır. Doğal kanun, doğal mantık ile keşfedilebilecek kapasiteye sahip türden bir ahlaki kanundur. Fakat insanların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyen ilkeler doğal kanun çerçevesinde olmazsa, ne kadar makul bir biçimde tartışılırsa tartışılsınlar, emin olmak için ifşa edilmeleri gerekir. İlahi kanunu ihlal eden bir eylem kişiyi günahkâr bir pozisyona sokar fakat Scotus'a göre bu durum günahkâr kişinin içsel değişimini engellemez. Suçluluk insanın içsel bir özelliği değildir. Yalnızca Tanrı'nın ceza olarak kararlaştırdığı dışsal bir gerçektir. Scotus'un

geliştirdiği tezlerin her ikisi de Reformasyon zamanında büyük tartışmalara yol açmıştır.

Ockham'ın Etiği

Ockham'ın etik teorisi, metafiziksel konulardaki farklılıklarına rağmen Scotus'un teorisi ile benzerlikler gösterir. Ockham'ın özgürlük analizi Scotus'un analizinden farklı olsa da Ockham özgürlüğün insanlarda bulunan temel bir özellik olduğu ve iradenin de mantıktan bağımsız olduğu konusunda kendisine katılır. "Her insan, mantık her ne kadar bir şeyin yapılmasını emretse de o doğrultuda ilerleyebilir, bunu yapmakta başarısız olabilir ya da tam tersini yapabilir" (*OTh.* 9. 88). Nihai amacın seçilmesi bile serbesttir. Bir kişi, kendi türümüzden olanlar tarafından asla ulaşılamayacak bir durum olduğunu düşündüğünden nihai amacının mutluluk olmadığını söyleyebilir (*OTh.* 1. 443).

Scotus gibi Ockham da etik teorisinin merkezine erdemi değil kanunu koyar. Fakat ilahi kanunu şart koşan mutlak Tanrı özgürlüğünü vurgulamak konusunda Scotus'dan daha ileri gider. Scotus bazı kuralların (örneğin Tanrı'yı sevme konusundaki emir) doğal kanunun parçası olduğunu ve güçlerini Tanrı'nın özgür kararından değil de doğanın kendisinden aldığını kabul ederken Ockham insan davranışlarının ahlaki değerlerinin tamamen Tanrı'nın egemen, özgür iradesinden kaynaklandığını söylemektedir. Mutlak gücüyle Tanrı zinayı ya da hırsızlığı emredebilir ve kişi bu davranışlarda bulunursa bu davranışlar günah değil de zorunluluk özelliği kazanırlar (II Sent. 15. 353).

Zorunluluk Ockham için merkezde yer alan etik bir kavramdır. Kötülük, gerekenin tam tersini yapmak konusundaki zorunluluk dolayısıyla gerçekleşen eylem olarak tanımlanmaktadır. İnsanlar ilahi kanunlara uymakla yükümlülerdir fakat Tanrı'nın insanlara karşı herhangi bir zorunluluğu yoktur.

Tanrı insanlara kendisinden nefret etmelerini emretse bile herhangi bir zorunluluğu ihlal etmiş olmaz. Çünkü Tanrı bir şeyin yapılmasını emrederse, bunu yapmak doğru bir hareket olacaktır. Kişinin iradesinde bu türden bir nefret davranışına doğrudan neden olsa bile yanlış bir şey yapmış sayılmaz. Ne Tanrı ne de kişi günah işlemiş olmaz çünkü Tanrı

herhangi bir zorunluluk altında değildir ve kişi de, bu davranış özgür bir irade ürünü olmadığından ve yalnızca özgür irade ürünü olan davranışlar suçlanabileceğinden dolayı günah işlememiştir (IV Sent. 9).

Aristotelesçi öncüller gibi Ockham da bir eylemin erdemli olması için doğru mantıksal yargılama ile uyum içerisinde olması ve kesin olarak bu neden dolayısıyla gerçekleştirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Yine kişinin, hatalı olsa bile, vicdanı (mantıklı ahlaki yargılama) ile uyumlu davranışlar sergilemesi gerektiğini söyler. Fakat bu Aristotelesçi ifadeler, onun etiğinin otoriter doğası ile temelde çelişmez. Eğer mantığı ve vicdanımızı takip edeceksek, bu yalnızca Tanrı öyle emrettiği içindir (III Sent. 13). Tahminen, mutlak güce sahip Tanrı vicdanımızın sesini dinlemememizi ya da ilahi iyilikten nefret etmemizi de emredebilir.

Eğer Tanrı'nın emirleri keyfi ise, ilahi kanunun içeriği ifşa edilmeden de bilinebilir mi? Ockham burada ahlaki durumlar için kanıtlayıcı bilimin devreye alınıp alınamayacağı sorusunu ortaya koyar. Cevap olarak da iki farklı türden ahlaki öğretiyi sunar. Öncelikle hem ilahi hem de insani kanunları içeren pozitif ahlaki teori vardır ve bu teori davranışları yalnızca ilgili kanun koyucunun emirleri ya da yasakları doğrultusunda iyi ya da kötü olarak değerlendirir. Fakat bir de Aristoteles'in de bahsettiği gibi ahlaki teori vardır ve bu teori de etik ilkelerle ilgilenir. Ockham'ın ifadelerine göre pozitif ahlaki teori çıkarımsal değildir fakat diğer tür sonuçların gösterilmesine izin verir (*OTh*. 9. 176-7).

Ockham'ın genel teorisi düşünüldüğünde kişinin aklına, "Tanrı'nın emirlerine uy" ifadesinden daha da ötede bir sonuca ulaşılıp ulaşılmayacağı sorusu gelmektedir. Fakat belli türden eylemleri hariç bırakan ilkeler olduğunu da söylemektedir (II. Sent. 15. 352). Cinayet, hırsızlık ve zina, tam manasıyla yapılmaması gereken davranışlar arasındadır. "Cinayet" öldürmeyi ifade eder ve katilin tam tersini yapma konusunda ilahi bir emirle zorunlu tutulmasını çağrıştırır. Bu da cinayetin kötü olduğu sonucuna ulaşmamızı sağlar fakat herhangi bir açıklama olmadan, belli türden bir öldürme eyleminin (örneğin Habil'in Kabil tarafından öldürülmesi) cinayet olup olmadığını belirleyemez.

Dahası, Ockham için ahlakın gerçek konu alanının cinayet ya da zina gibi kamu eylemleri olmadığı, daha çok iradenin özel, içsel eylemleri olduğu ortaya çıkmıştır. Hiçbir dışsal davranış kendi içinde ahlaki bir değer ba-

rındırmaz çünkü herhangi bir ahlaki eylem, erdemli davranışta bulunmaktan yoksun deli bir kişi tarafından da gerçekleştirilebilir. Erdemli irade ile uyumlu olarak gerçekleştirilen her eylem iradenin ahlaki değerine ek olarak daha fazla ahlaki bir değer barındırmaz. Kiliseye yürüme eylemi dini görevleri yerine getirmek için yapılmışsa erdemli, kendini üstün gösterme amaçlı gerçekleştirilmişse kötücüldür. Kendini uçurumdan atarak intihar eden kişi düşüş anında pişmanlık duyarsa dışsal davranışında herhangi bir değişme olmadan kötücül bir durumdan erdemli bir duruma geçer.

Dışsal eyleme karşı içsel eylemin imtiyazına, Abélard'ın ahlaki öğretilerinde de rastlamıştık. Ockham'ı farklı kılan ise içsel ve dışsal yaşam arasında yaptığı ayrımdır. Kişinin bir eylemi gerçekleştirme isteği bağımsız bir eylemdir ve eylemin gerçekten meydana gelmesiyle bağlantılı olma olasılığı vardır. Elbette dışsal bir eylemim yine benim iradem ile uyumlu ya da uyumsuz olabilir fakat benim kontrolüm dışında olan eylemler için de aynısı geçerlidir. İradem bir kiliseye gidip mum yakmamı ya da bir eşeğin kilisede oturmasını "emredebilir" (*OTh*. 9. 102).

9.

Tanrı

Augustinus'un Tanrısı

Augustinus, *Özgür İrade Üzerine* adlı eserinin ikinci kitabında "Kökenimizin Tanrı'dan geldiğini nasıl bilebiliriz?" sorusunu yöneltir ve Tanrı'nın varlığı için yapılandırılmış bir önerme sunar. Eserindeki soru sorucu Evodius Tanrı'nın varlığını İncil'de anlatıldığı şekilde kabul eder. Augustinus bu saf inanç durumunu bilgi ile değiştirmek istemektedir (*DLA* 2. 1. 5). İzlediği yöntem de farklı türden varlıklar arasında bir hiyerarşi yaratmaktır.

Dünya üzerinde bulunan her şeyi üç kategoriye ayırabiliriz: yalnızca var olan nesneler (kütükler ya da taşlar gibi), duyulara sahip olup zekâya sahip olmayan canlı varlıklar (aptal hayvanlar gibi) ve de varlığa, yaşama ve zekâya sahip varlıklar (mantıklı insanlar gibi) vardır. Hayvanlarla beş dışsal duyuyu ve tek bir içsel duyuyu paylaşırız. Bu duyu sayesinde hayvanlar diğer duyuların işleyişinden haberdar olurlar ve yine bu duyu ile zevk ve acı gibi duyguları hissederler. Fakat içimizdeki en yüksek seviye "ruhumuzu temsil eden bir kafa ya da gözdür".

Bu farklı duyuları belli bir hiyerarşi içinde nitelendiririz. İçsel duyu, dışsal duyudan daha üstündür ve mantık da içsel duyudan daha üstündür. Eğer A, B hakkında bir yargıda bulunuyorsa o zaman A, B'den üstündür. Bizim içimizde hiçbir şey mantıktan daha üstün değildir. Augustinus bu noktada, eğer içimizde mantıktan daha üstün bir şey varsa, bunu Tanrı

olarak adlandırabilir miyiz? diye sormaktadır. Evodius ise buna, Tanrı olmak için insan mantığından üstün olmak yeterli değildir demektedir. Tanrı, ondan daha üstün hiçbir şeyin olmadığı bir varlıktır (*DLA* 2. 6. 14).

İnsan zihninde en yüksekteki hiyerarşi sayıların bilgisi ve değerlerin yargılanmasıdır. Kırılgan insan vücutlarının aksine aritmetiğin gerçekleri değişmezdir ve duyuların özel nesnelerinin aksine bütün eğitimli insanlar için ortaktır. Aritmetik bilgimiz sayma deneyiminden türememiştir. Tam tersine, toplama ve çıkarma kurallarını kullanarak kişinin doğru sayıp saymadığını belirleriz. Deneyim aracılığıyla hiçbir zaman karşılaşamayacağımız sayıda bir topluluk olan sınırsız sayı serisi boyunca geçerli olan kuralların farkındayızdır (*DLA* 2. 8. 22-4).

Aritmetik gerçekleri gibi tüm insanların ortak özelliği olan etik gerçekler de vardır. Akıl, nihai iyi ile ilgili bir bilgidir. Herkes mutlu olmak ister ve yine herkes akıllı olmak ister çünkü bu mutluluğun ayrılmaz bir parçasıdır. Nihai iyinin doğası hakkında insanlar arasında fikir ayrılıkları olabilir fakat herkes adaletli yaşamanın gerekliliği, daha kötünün daha iyiye maruz kaldığı ve her kişinin alacaklarını alması gerektiği şeklindeki yargıların doğruluğu konusunda hemfikirdir (2. 10. 28). Augustinus'a göre "erdemin bu kuralları ve yönlendirici ışığı" gerçektir, değişmezdir ve her akıl ile mantığın ortak düşüncesinde yer almaktadır.

Aritmetik ve aklı bir araya getiren nedir? Sonuç olarak bazı matematikçiler oldukça akılsız ve bazı akıllı kişiler de matematik konusunda oldukça cahil olabilir. Augustinus bu duruma şaşırtıcı bir cevap verir.

> Sayılarla kıyaslandığında aklın daha aşağı bir konumda yer aldığını söylemek elbette bana düşmez. Bunların her ikisi de aynı derecededir fakat akıl gerekeni görebilecek bir göz gerektirir. Bir açıdan da ateş ve ısı "eşit tözlü" gibi algılanabilir. Bunlar birbirlerinden ayrılamazlar. Fakat yine de ısı, ateşin yanına getirilen her şeye uzanır ve ışık da uzak ve geniş bir alana yayılır. Bu yüzden aklı ortaya çıkaran zekânın gücü, mantıklı ruhlar gibi yanına gelen her şeyi ısıtır. Daha uzakta bulunan vücutlar aklın sıcaklığı ile ısınmazlar fakat akıl onların üzerine sayıların ışığını yansıtır (*DLA* 2. 11. 32)

Aritmetik ve aklın ortak noktası her ikisinin de gerçek ve değiştirilemeyecek şekilde doğru olması ve tek bir değiştirilemez gerçek içinde yer almalarıdır.

Bu gerçek herhangi bir bireye ait herhangi bir özellik değildir. Yani tüm insanların aracılığıyla paylaşılabilir. O zaman bu gerçek, akıllarımızdan daha aşağıda mıdır, onlara eşit midir yoksa daha mı üstündür? Eğer akıllarımızdan daha aşağıda bir seviyede ise hakkında belli yargılara varabilir, yani bir duvarın gerektiği kadar beyaz olmadığını ya da bir kutunun yeteri kadar kare olmadığını söyleyebilirdik. Eğer akıllarımızla eşit derecede olsaydı, yine bir önceki gibi belli yargılarda bulunabilirdik. Örneğin, anlamamız gerektiğinden daha azını anladığımızı söyleyebiliriz. Fakat erdemin kuralları ya da aritmetiğin gerçekleri hakkında yargılara varamayız. Ebedi olanın geçici olana göre daha üstün olduğunu ve yedi ile üçü toplayınca on ettiğini söyleyebiliriz. Fakat bunları olması gereken budur şeklinde söyleyemeyiz. Bu yüzden sabit gerçek aklımızdan daha aşağı bir seviyede ya da onunla eşit seviyede değildir. Akıldan üstündür çünkü belli yargılara varabilmemizi sağlayan standartları belirler (*DLA* 2. 12. 34).

O halde insan aklından ve mantığından daha üstün olan bir şey bulmuş olduk. Peki, bu Tanrı mıdır? Eğer ondan daha üstün başka bir şey yoksa bu Tanrı'dır. Eğer gerçekten daha mükemmel bir şey varsa bu da Tanrı'dır, eğer yoksa da gerçeğin kendisi Tanrı'dır. Bu tür daha yüksek bir şeyin olup olmadığını tartışırken Tanrı'nın gerçekten var olduğunu da kabul etmemiz gerekir (*DLA* 2. 15. 39). Böylece Tanrı'ya dair içimizdeki inancı her ne kadar ince de olsa varlığına dair bilgi formuna çevirmiş oluruz.

Felsefe onun doğası ile ilgili daha fazla bilgi verme olanağına sahip midir? Augustinus'a göre Tanrı ile ilgili bilinmesi gereken en önemli şeylerden biri onun yalın olmasıdır. Augustinus *Tanrı Devleti* adlı eserinde "*yalın*" kelimesini kullanarak neyi kastettiğini de açıklar.

> Kaybedeceği hiçbir şey olmadığı ve olan ile sahip olunan arasında bir fark olmadığı zaman doğayı yalın olarak nitelendirebiliriz. Damarların içinde sıvı bulunur, vücudun bir rengi vardır, atmosferin ışığı ile ısısı vardır ve ruhun da aklı vardır. Damar içindeki sıvı ile, vücut rengi ile, atmosfer ışık ve ısı ile, ruh da akıl ile aynı şey değildir. Bu tür şeyler sahip olduklarını kaybedebilir, değişebilir ya da farklı özellikler ve sıfatlar kazanabilir. Damarın içindeki sıvı tükenebilir, vücut rengini kaybedebilir, atmosfer karanlık ve soğuk hale gelebilir ya da ruh aptallaşabilir. (*DCD* XI. 10)

Eğer bir varlık yalınsa, herhangi bir zamanda onunla ilgili doğru olan her şey her zaman doğrudur. Fakat mükemmel bir yalınlık için değişmezlik yeterli değildir. Yalın bir varlık sadece değişimden muaf olamaz, aynı zamanda eşzamanlı parçalardan da yoksun olmalıdır. Augustinus gençlik yıllarında Tanrı'nın cismani olduğuna inanmıştır. Ona göre Tanrı sonsuz bir okyanustur ve yarattığı dünyayı bir sünger gibi tamamen içine çeker (*Conf*. VII. 5. 7). Fakat cismani olan her şey genişletilmiştir ve birbirinden uzamsal olarak farklı olan parçalara sahiptir.

Bunu daha da ileri taşıyabiliriz. Bir şey değişmez ve genişletilemez olabilir, buna rağmen farklı ebedi sıfatlara sahipse yalın olarak adlandırılamaz. Augustinus, Tanrı'da tüm ilahi sıfatların bir şekilde birbiriyle ve özünde olan ilahi maddelerle aynı olduğuna inanmıştır (*DCD* XI. 10).

O halde ilahi töz ya da öz nedir? Augustinus Exodus (3:14) metinlerinde yer alan ve Tanrının Musa aracılığıyla ilettiği mesaj olan "Ben neysem oyum" sözünü kullanarak Platoncu metafizik ile İncil öğretilerini uzlaştırmaya çalışır. Tanrı neyse odur. Bu da onun yüce töz olduğu ve yüce olarak var olduğu anlamına gelmektedir.

> Yoktan var ettiği varlıklara can vermiştir fakat kendisi gibi yüce bir varlık vermemiştir. Bazılarına daha fazla bazılarına ise daha az özellikler atfederek doğalar arasında bir öz ölçeği oluşturmuştur. "Öz" "sapientia" (akıl) kelimesinin *sapere* fiilinden türemesi gibi Latin "esse" yani olmak fiilinden türemiştir (*DCD* XII. 2)

Augustinus'a göre "essentia" (öz) yeni bir Latin kelimedir ve Yunanca "ousia" (öz) kelimesiyle eş anlamlıdır.

Tanrı'nın özü onun sıfatlarıyla eş anlamlıdır. Onun sıfatlarının en önemlilerinden biri de iyiliğidir. Tanrı yarattığı varlıklara can verirken onlara iyilik de vermektedir. Yarattığı her şey doğası gereği iyidir. O halde kötülük nereden gelmektedir? Gençliğinde Augustinus Manişeizm yanlısı görüşü benimsemiş ve evreni kontrol eden iki yüce ilke vardır, bunların biri iyi biri kötüdür ve birbirileriyle çatışma halindelerdir, diye düşünmüştür. Bir Hristiyan olarak kötü ilke düşüncesinden vazgeçmiştir fakat bu Tanrı'nın kötülük kaynağı olduğu anlamına gelmemektedir. Kötülük yalnızca iyinin yokluğu anlamına gelmektedir yani pozitif bir gerçeklik değildir ve rastlantısal bir ilkeye de ihtiyaç duymaz. Canlılar içindeki herhangi

bir kötülük yalnızca iyinin yani dürüstlük, güzellik, sağlık ya da erdem gibi özelliklerin kaybedilmesi şeklinde ortaya çıkar (*DCD* XII. 3).

Tanrı kötü bir şey yaratmaz fakat bazı şeylerden daha iyi bir şeyler yaratır ve kendi içlerinde kusurlu olsalar da daha iyi olma özellikleri devam eder. Yani kaçak bir at sabit bir taştan daha iyidir ve ayyaş kişi de içtiği iyi bir şişe şaraptan daha iyidir (*DLA* 3. 2. 15). Bir canlının varlığında bir diğerinden daha kötü bağışlanmış olduğundan dolayı pişman olunacak herhangi bir şey yoktur. Bahşedilenlerin çeşitliliği evrenin güzelliğine katkı sağlar ve Tanrı hiç kimseye borçlu değildir (*DLA* 3. 15. 45).

Fakat kötü bir iradenin kötülüğü nereden gelir? Aklın doğasını tartışırken[1] daha önceden de gördüğümüz gibi Augustinus kötücül insan seçimlerinin bir nedeni olmadığına inanır. İrade özgürlüğü elbette Tanrı'nın bir lütfudur ve irade özgürlüğü, özgürlüğün yanlış kullanılmasını da barındırır. Fakat hiçbir şey bu türden bir yanlış kullanımı zorlamaz ya da gerekli kılmaz. En azından Tanrı tarafından ilk yaratıldığı haliyle insan doğası için bu doğrudur.

İnsanın özgürlüğü Düşüş'den önce de kesintisiz bir şekilde devam etmiştir. Adem'in işlediği günahın temel sebeplerinden biri de budur. Fakat Adem düştüğünde, işlediği günah yalnızca ölüm, hastalık ya da acı mesuliyetini değil aynı zamanda büyük oranda ahlaki zayıflığı da beraberinde getirmiştir.

Âdem'in çocukları olarak bizler yalnızca ölümlülüğü değil aynı zamanda günahkar olmayı da miras edinmişizdir. Günah ile lekelenmiş olan yozlaşmış insanlar herhangi bir yardım olmadan iyi bir yaşam sürme özgürlüğüne sahip değillerdir. Her bir baştan çıkarma durumuna karşı direnç göstermede özgür olabiliriz fakat bu direncimiz günden güne uzatılamaz. Hem Cennet'i kazanmak hem de devam eden günahlar dizisiyle dolu bir hayattan kaçınmak için Tanrı'nın lütfuna ihtiyaç duyarız (*DCG* 7).

İnsanları günahtan uzaklaştıran bu lütuf bazılarında diğerlerine göre daha fazla bulunur fakat bunun tahsis edilmesinde ister gerçek ister öngörülen şekilde olsun kişilerin erdemleri dikkate alınmamıştır. Yalnızca Tanrı'nın esrarengiz iyi niyetine göre bahşedilmiştir. Hiç kimse kaderinin yazıldığı şekil dışında kurtarılamaz. Kurtarılacak olanların seçimi ve aynı

1 Bkz. Bölüm 7.

şekilde lanetlenecek olanların seçimi daha o insanlar yaratılmadan ya da iyi veya kötü bir davranışta bulunmalarından önce Tanrı tarafından belirlenmiştir.

İlahi yazgı ve insan erdemi arasındaki ilişki Augustinus'un son yıllarını oldukça meşgul etmiş konulardan biridir. İngiliz bir sofu olan ve önce Roma'ya gelip sonra da Afrika'ya sürülen Pelagius Augustinus'un görüşleriyle oldukça çelişecek şekilde insan özgürlüğü üzerine vaazlar vermiştir. Ona göre Adem'in günahı ondan sonra gelen varislerini etkilememiştir fakat onlara kötü bir örnek oluşturmuştur. Tarih boyunca insanlar mutlak bir irade özgürlüğüne sahip olmuşlardır. Ölüm işlenen günahlar için bir ceza değil doğal bir gereklilikti ve erdemlerine sıkı sıkıya bağlı olarak yaşayan paganlar bile sonraki hayatlarında mutlu olmuşlardır. Hristiyanlara özel bir lütufla vaftizlik bahsedilmiş ve bu şekilde cennetin yüce mutluluğuna hak kazanmışlardır. Bu türden özel lütuflar Tanrı tarafından bunu hak edeceği öngörülen kişilere bahşedilmiştir.

Augustinus 418 yılında Kartaca'daki konseyde Pelagius'un kınanmasını sağlamıştır fakat bu konunun sonunu getirmemiştir (*DB* 101-8). Afrika ve Fransa'daki manastırların dindar sofuları Augustinus'un özgürlük anlayışının doğru olup olmadığını sorgulamışlar ve sonra da uyarı ve azarlamaların tamamen boşa olduğu ve tüm manastır disiplinin anlamsız olduğu ortaya çıkmıştır. Bir başrahip hatalı bir rahibi neden azarlamalıdır? Eğer daha iyi olmak rahibin alın yazısı ise Tanrı onu daha iyi yapacaktır ve eğer yoksa da başrahip ne kadar azarlarsa azarlasın bu rahip günah işlemeye devam edecektir. Cevap olarak Augustinus yalnızca Hristiyanlığa ilk çağrının değil, ilk inanç dalgalanmasının tamamen lütuf olayı olduğunu ve erdemli olma konusunda ısrarını sürdüren en dindar Hristiyan'ın da ölüme yaklaştığı konusunda ısrarcı olmuştur (*DCG* 7; DDP).

Eğer kurtuluş için lütuf gerekliyse, aynı zamanda da yeterli midir? Eğer size lütfedilen bir şeyler varsa buna karşı koyabilir misiniz? Eğer öyleyse insan kaderindeki özgürlüğün de bir kapsamı olmalıdır. Bazıları, kendilerine hiçbir şey lütfedilmediği için cehenneme gidecektir fakat cehennemde kendilerine bir şeyler lütfedilen ve bunları reddedenler de olacaktır. Bu çelişkinin akışı boyunca Augustinus'un pozisyonu sürekli zorlaşmıştır ve sonunda insan seçimlerinin izlerini bile reddetmiştir: lütuf azaltılamaz ya da üstesinden gelinemez. Yalnızca iki tür insan vardır: kendilerine bir şey-

ler lütfedilenler ve lütfedilmeyenler, yani kaderi çizilmiş olanlar ve lanetlenmişler. Herhangi bir kişinin neye göre bu kategorilere dâhil olduğuna dair herhangi bir sebep gösteremeyiz.

> Eğer eşit derecede günaha yakın iki bebeği ya da iki günahkâr yetişkini ele alırsak neden birinin değil de diğerinin alındığını merak edebiliriz. Her iki durumda da Tanrı'nın kararları gizemini korur. Eğer iki kutsal kişiyi ele alıp sonuna kadar devam edebilme yeteneğinin neden birine verilip diğerine verilmediğini sorgularsak, bu noktada Tanrı'nın kararları daha da gizemli hale gelmektedir. (*DDP* 66).

Hippo'daki manastırda bulunan ve kaderin savaşçısı olan aksi kişi, Cassiciacum bahçelerinde insan özgürlüğünü savunan gençten oldukça farklıdır. Ölümünden sonra bile güçlü kalabilmiş ve yüzyıllar boyunca ışığıyla görüşleri aydınlatmış olan bunlardan ilkidir.

Boethius'un İlahi Önbilgi Üzerine Düşünceleri

İnsan özgürlüğü ile Tanrı'nın gücünü uzlaştırırken Augustinus'un karşılaştığı problem, eğer kişi alın yazısı doktrinini bir kenara bırakmaya niyetliyse çözülebilecek niteliktedir. Fakat Tanrı'nın her şeyi bilen konumda olduğuna inananlar için ilahi önbilgi ile ilgili bir sorun oluşmaktadır. Bu sorun yalnızca Tanrı'nın iradesini kullanarak insanları erdemli davranıp kurtarabileceği ile ilgili değil aynı zamanda Tanrı'nın insanların ne yapıp ne yapamayacağını bilmesi ile ilgilidir. Bu sorun açık ve dinamik bir bakış açısıyla Boethius'un *Felsefenin Tesellisi* adlı eserinin beşinci kitabında tartışılmıştır.

Kitapta şu soruya işaret edilmiştir: İlahi takdir ile yönetilen bir dünyada talih ya da şans gibi kavramlar olabilir mi? Bayan Felsefe'ye göre şanstan kastımız herhangi bir nedensellik zinciri olmadan tesadüfî bir hareketle meydana gelen olay ise, şans diye bir şeyden söz edemeyiz. Bilinen tek şans türü Aristoteles tarafından tesadüfî nedenlerin beklenmedik etkileri olarak tanımlanmıştır (*DCP* 5. 1).

Bu durumda Boethius, nedensel ağın özgür insan seçimlerine yer verip vermediğini ya da kader zincirinin zihnimizin hareketleri açısından da bağlayıcı olup olmadığını sorgulamaktadır. Bu noktada şöyle bir zorluk

oluşur. Eğer Tanrı her şeyi öngörüyorsa ve hatalı davranma olasılığı yoksa, o halde onun öngördüğü gerekli olduğundan gerçekleşmelidir. Davranışlarımızın ve arzularımızın Tanrı'nın öngördüğü halinden daha farklı oluşma ihtimali varsa, o zaman Tanrı'nın yanılma ihtimali de var demektir. Her şey Tanrı'nın öngördüğü şekilde gerçekleşse bile, onun öngörüsü hipotez şeklindedir ve gerçek bir bilgi değildir.

Boethius bilginin kendi içinde bilinene neden olmadığını kabul eder. Şu anda oturuyor olduğumu bilebilirsiniz fakat bu bilgiye neden olan da oturuyor olmamdır, yani sizin bilginiz sayesinde oturuyor olmam. Fakat gereklilik nedensellikten daha farklıdır ve "Eğer oturduğumu biliyorsan o halde oturuyorumdur" ifadesi gerekli bir gerçektir. Aynı şekilde "Eğer Tanrı günah işleyeceğimi biliyorsa, o halde günah işleyeceğim" ifadesi de gerekli bir gerçektir. Elbette bu durum özgür irademizi yok edecek ve insan davranışları için olan ödül ya da cezaları haklı çıkaracak kadar yeterlidir. Bir diğer taraftan, eğer günah işlememe olasılığım hala varsa ve Tanrı hiçbir kaçar yolu olmadan günah işleyeceğimi düşünüyorsa, o halde kendisi yanılgı içindedir ve bu da kâfirce bir önermedir.

Bayan Felsefe gerçekten özgür olan bir davranışın kesin olarak öngörülemeyeceğini kabul eder. Fakat hiç şüphesiz ki şimdiki zamanda gerçekleşen bir şeyi gözlemleyebiliriz. Bir arabacının atları parkur içinde sürüşünü izlerken ne görüşümüzün ne de başka herhangi bir şeyin, takımını becerikli bir şekilde idare edişine ihtiyacı vardır. Tanrı'nın gelecekteki davranışlarımıza dair bilgisi başkalarının şimdiki davranışları ile ilgili bilgimiz gibidir. O, zamanın ötesindedir ve onun görüşleri *öngörüden* daha farklıdır. "Gelecekteki aynı davranış, ilahi bilgi ile ilgili olduğu sürece gereklidir, fakat kendi öz doğası içinde ele alındığında tamamen özgür ve koşulsuz olarak görülebilir... Tanrı, özgür irade nedeniyle gerçekleşen o gelecekteki davranışları şimdi zamanmış gibi saklar" (*DCP* 5. 6).

Gerekliliğin iki türü vardır. Bunlardan ilki, "Mutlaka bütün insanlar ölümlüdür" şeklinde ifade edilebilen sade ve düz gerekliliktir. Diğeri de "Eğer yürüdüğümü biliyorsan, mutlaka yürüyorumdur" şeklinde ifade edilebilen şartlı gerekliliktir. Şartlı gereklilik, sade gerekliliği beraberinde getirmez. "Eğer yürüdüğümü biliyorsan, mutlaka yürüyorumdur" ifadesinde olduğu gibi çıkarım yapamayız.

Aynı şekilde, Tanrı'nın şimdiki zaman gibi gördüğü gelecekteki olaylar şartlı olarak gereklidirler fakat iradenin özgürlüğü hakkında konuşurken önem kazanan düz bir mantıkla gerekli değildirler (*DCP* 5. 6).

Tanrı'nın zamanın ötesinde olduğunu açıklayan Boethius sonsuzluğun tanımını yaparak bunun bir kural haline gelmesini sağlamıştır. "Sonsuzluk, ebedi hayatın hem bütün hem de mükemmel özelliğidir" (*DCP* 5, 6). Geçmişten gelecek zamana doğru uzanan bir süreçte yaşayan bizler dünü çoktan kaybetmişizdir fakat yarına da henüz ulaşmamışızdır. Fakat Tanrı tüm yaşamlarını aynı anda barındırır ve hiçbiri geçmişe karışmamıştır ya da geleceğin kanatlarında beklememektedir.

Boethius'un özgürlük, önbilgi ve sonsuzluk tanımı Ortaçağ boyunca bir klasik tanım haline gelmiştir. Fakat birbirine paralel olmayan açıklıkta sunduğu ikileme dair çözümü ile birlikte sorunlar da ortadan kalkmamıştır. Elbette olaylar Tanrı'nın onları gördüğü şekilde gerçekleşmektedir. Yani Tanrı yarının deniz savaşını şu anda oluyormuş gibi görüyorsa, o halde zaten şu anki zaman yaşanıyor demektir. Aynı şekilde, sonsuzluk kavramı da çözüm getirdiğinden çok sorun yaratmıştır. Eğer Boethius'un hapsi Tanrı'nın sonsuzluğu ile eş zamanlı ise ve Tanrı'nın sonsuzluğu da Truva'nın yağmalanması ile eşzamanlıysa Truva yanarken Boethius'un da hapse düştüğünü söyleyemez miyiz? Hapis olayının sonsuzluğun bir parçası ile eşzamanlı olduğunu ya da yanma olayının yine sonsuzluğun bir parçası ile eş zamanlı olduğunu söyleyemeyiz çünkü sonsuzluğun hiçbir parçası yoktur ve Bayan Felsefe'ye göre bunların hepsi birden meydana gelir.[2]

Eriugena'nın Negatif Teolojisi

Scotus Eriugena, tam iki yüzyıl sonra, Augustinus'un kader sorununa dönmüştür fakat onun felsefi teolojiye en önemli katkısı Tanrı ile ilgili dilin kullanımı ile ilgili verdiği oldukça sınırlandırıcı tanımlarla olmuştur. Tanrı, Aristoteles'in herhangi bir kategorisi içinde yer almaz, bu yüzden de onunla ilgili reddedilecek olan her şey negatif (apofatik) teoloji kapsamındadır. Bir diğer yandan Tanrı, var olan her şeyin nedenidir ve bu yüzden de bunlar aracılığıyla doğrulanabilir. Tanrı'nın iyilik, ışık vs. olduğunu söyleyebiliriz ve bu da pozitif (katafatik) teolojidir. Fakat Tanrı

---

2 Bkz. benim kitap, *The God of the Philosophers* (Oxford: Clarendon Press, 1979), 38–48.

ile ilgili geçerli olan tüm koşullar aykırı bir biçimde ve metaforik olarak geçerlidir.

Bu durum, "iyi" ve "dil" gibi kelimeler için geçerli olduğu kadar kaya ya da aslan olarak tabir edilen Tanrı'nın açıkça metaforik betimlemeleri için de geçerlidir. Bu türden beyanların zıtları da olduğu için açıkça görebiliriz fakat Tanrı'nın zıddı yoktur. Çünkü olumlu teoloji yalnızca metaforiktir ve gerçek anlamda doğru olan negatif teoloji ile çatışma halinde değildir.

Eriugena'ya göre Tanrı yalnızca iyi değil iyiden de fazlasıdır, aynı şekilde bilge değil bilgeden fazlası ve sonsuz değil sonsuzdan fazlasıdır. Bu ifade ediş elbette Tanrı ile ilgili gerçek anlamda doğru olan önermelerin reddedilişine bir ton korku eklememekten başka bir şey eklememektedir. Eriugena daha da ileri giderek Tanrı'nın yalnızca Tanrı olmayıp ondan da fazlası olduğunu iddia etmiştir. Ona göre aynısı Teslis'in ayrı ayrı bireyleri için de geçerlidir. Baba, metaforik olmak dışında aslında Baba değildir.

Eriugena'ya göre Aristotelesçi kategoriler arasında Tanrı tarafından reddedilecek olanlar eylemleri ve tutkuları yüzünden bu reddedilmeye maruz kalacaklardır. Tanrı, metaforik anlamı dışında, ne eyleme geçer ne de herhangi bir şeye göre davranır. Katı bir şekilde ne hareket eder ya da ettirilir, ne sever ne de sevilir de diyebiliriz. İncil bize Tanrı'nın sevip sevildiğini söyler fakat bunun mantık ışığı altında yeniden yorumlanması gerekir. Mantık otoriteden üstündür, otorite de mantıktan türemiştir fakat bunun tersi geçerli değildir, yani mantık otoriteden herhangi bir doğrulamaya ihtiyaç duymaz. Mantık bize İncil'in düzgün anlamıyla isimleri ve fiilleri kullanmadığını fakat çocuksu zekâmızı karşılamak için alegori ya da metafor kullandığını anlatır. "Tanrı hakkında tam anlamıyla bir şey söylenemez çünkü o her zekâyı kapsar, bilinmeyerek daha iyi bilinir, cehaleti gerçek bilgidir ve sonradan doğrulanan her şey için başlangıçta tamamen ve içtenlikle reddedilmiş olandır" (*Periphyseon*, 1).

Tanrı ile ilgili bilgimiz hem teolojinin hem de Tanrı'nın belli insanlara görünmesi ya da peygamberlerin görünmesi şeklinde açıklanabilecek olan "teofani"nin metaforik beyanlarından türemiştir. Tanrı'nın özü insanlar ya da melekler tarafından bilinemez. Aslında bunu Tanrı'nın kendisi bile bilemez. Bir insan olarak ben ne olduğumu bilebilirim fakat ne olmadığımı bilemem, bu yüzden de Tanrı ne olduğunu bilemez. Eğer bilseydi, bu sayede kendini tanımlayabilirdi fakat sonsuz olan tanımlanamaz. Ne olduğunu

bilmediğini söylemek Tanrı'ya hakaret değildir, çünkü onu ne olup olmadığı şeklinde açıklayamayız (*Periphyseon*, 2).

Tanrı ve onun yarattıkları arasındaki ilişkiyi açıklarken Eriugena panteizmin bir çeşidi gibi yorumlanabilecek bir dil kullanır ve bu da üç buçuk yüzyıl sonra Papa tarafından kınanmasına yol açmıştır. Onun söylediklerine göre Tanrı yaratılanlar içinde, yarattığı nesneler içinde ve başlayacak olan her şeyde varlığını gösterir (*Periphyseon*, 1. 12). Gerçek düşünüşün içinde kendi yaşantısını yaratan zihnimiz gibi Tanrı da kendini yaratır ve canlılara yaşam vererek, kendi için de bir yaşam yaratır. Bu tür beyanları açıkça Hristiyan ortodoksluğu ile bağdaştıramayanlar için Eriugena şu açıklamayı yapmıştır: Tanrı ile ilgili tüm pozitif beyanlar gibi, bunlar da metaforik yapıdadır.

Eriugena negatif ve pozitif teolojiye dair fikirlerini Sahte Dionisos'dan almıştır, fakat bu fikirleri edebi ve maceracı bir şekilde geliştirip dile getirmiştir. Onun çalışmalarında yüzyıllar sonra gelecek olan Hristiyan filozoflarla bile paralel gitmeyecek ölçüde bir agnostisizm seviyesi vardır. Dini gizem gerçekliğine yaklaşım şekli 15. Yüzyılda Cusa'lı Nikola ile karşılaşana kadar felsefe tarihi boyunca bir daha gözlemlenmeyecektir.

Tanrı'nın Varlığına Dair İslami Tartışmalar

Tüm bu gelişmeler yaşanırken İslam dünyasındaki filozoflar doğal teolojiye daha dirençli bir yaklaşım geliştirmişlerdir. Eriugena'nın çağdaşı olan Kindi Tanrı'nın varlığına dair detaylı ve sistematik kanıtlar dizisi öne sürmüştür ve yaşadığımız dünyanın sınırlı doğasını temel almıştır. *İlk Felsefe* adlı eserinde, John Philoponus'un önermelerinden bazılarını ön plana çıkartan ve Arap dünyasında Ebu Yusuf olarak bilinen Kindi, aşağıda yer verildiği şekliyle düşüncelerini ifade eder.

Fiziksel dünyanın miktar olarak sonsuz sayıda olduğunu düşünün. Eğer bunun içinden sonlu bir miktarı çıkarırsak geriye kalan sonlu mu yoksa hala sonsuz mu olur? Eğer sonlu olur dersek, o halde çıkarılan kısmı muhafaza ettiğimiz sürece sonlu bir miktara sahip oluruz çünkü iki sonlu miktar bir araya geldiğinde tek bir sonsuz yapmaz. Eğer sonsuz olur dersek, çıkarılan kısmı muhafaza ettiğimiz sürece iki sonsuz kütle oluşur ve bunlardan biri (orijinal olan) diğerinden (muhafaza edilen bütünden) daha

küçüktür. Fakat bunu söylemek tuhaftır çünkü o halde evren uzayda sonlu olmalıdır.

Benzer yorumlar evrenin zaman içinde sonlu olduğunu göstermektedir. Zaman niceldir ve gerçek sonlu miktarın var olması mümkün değildir. Eğer zaman sonsuz olsaydı, o zaman geçmiş sonsuz zamanlar şimdiki zamandan önce geçmektedir.

Fakat sonsuz sayı tersine çevrilemez, yani eğer zaman sonsuz ise hiçbir zaman şimdiki zamana varamayız ve bu da oldukça tuhaf bir önermedir.

Eğer zaman sonlu ise, o halde evrenin zamanda bir başlangıcı vardır çünkü evren zaman olmadan var olamaz. Fakat evrenin bir başlangıcı varsa o zaman kendinden başka bir nedene daha ihtiyaç duymak zorundadır. Bu neden de evrende bulunan çokluğun nedenidir ve Kindi bunu Gerçek Teklik olarak adlandırır ve evrende var olmanın başlangıcının bu neden olduğunu ve yine tüm yaratılanları bir arada tutan birliğin de bu nedenden ileri geldiğini öne sürer. "Gerçek Teklik, İlk olanı yani Yaratıcıyı işaret eder ve bu Yaratıcı yarattığı her şeye hâkimdir ve onun hâkimiyetinden ya da gücünden kurtulan her şey tersine dönerek yok olmaya mahkûmdur."[3]

Müslümanlar kadar Hristiyanlar da felsefi tartışmaların zamanda dünyanın oluşumunu açıklamak için kullanılabileceğini düşünmüşlerdir ve böylece inanan kişi bunu sadece inancın, Yaratılış'ın ya da Kuran'ın otoritesi şeklinde ele almak zorunda değildir. Kindi'nin Philoponus'dan itibaren İslam dünyasına kattığı tartışmalar Ortaçağ'ın ilerleyen yıllarında Hristiyan dünyasına geri dönmüştür ve bunların geçerliliği, açıkça görebileceğimiz şekilde, önemli skolastikler arasında tartışma konusu haline gelmiştir.

Bütün Müslüman filozoflar dünyanın zaman içinde yaratıldığına inanırlar. İbn Sina Tanrı'nın gereklilikten dolayı yarattığına inanır. O mutlak iyiliktir ve iyilik de doğası gereği dışarı doğru saçılır. Fakat Tanrı mutlak bir yaratıcı ise, o halde yaratılış Tanrı'nın sonsuz olduğu ölçüde sonsuz olmalıdır. Fakat maddi dünya Tanrı ile birlikte sonsuz olsa da, yine de sebebi Tanrı'dan gelir ve doğrudan olmasa da, maddenin yaratıcısı olan ve form veren onuncu zekâ ile sonuçlanan zekâların sıralı yayılması aracılığıyla gerçekleşmektedir.

---

3 Bkz. William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (Londra: Macmillan, 1979), 19-36.

Dünya sonsuz olsa da Tanrı'nın varlığını olasılık ve gereklilik kavramlarını göz önüne alarak kanıtlamak hala mümkündür. İbn Sina'ya göre her şeyin gerekli olduğu görüşü vardır çünkü her şey sonsuz Tanrı'nın gerekli yaratmaları ile oluşmuştur. Fakat kendinden gerekli olarak var olan ve kendi içinde olası olan varlıklar arasında önemli bir ayrım vardır. Bu ayrım ile başlayarak İbn Sina kendinden gerekli olarak var olan en az bir şeyin olması gerektiğine dair bir kanıt sunmaktadır.

Seçtiğiniz herhangi bir varlık ile başlayın. Bu varlık cennettekilerden ya da dünyadakilerden seçilebilir. Seçtiğiniz varlık gerekli olarak kendinden var oluyorsa, o zaman tezimiz kanıtlanmış demektir.

Eğer kendinden olası bir şekilde var oluyorsa o zaman başka bir varlık aracılığıyla gerekli olarak var olur. İkinci varlık ya kendinden ya da başka bir varlık aracılığıyla gerekli olarak var olur. Eğer başka bir varlık aracılığıyla var oluyorsa o zaman üçüncü bir varlık söz konusudur ve bu durum hep böyle devam eder. Seriler ne kadar uzun olursa olsun kendinden olası bir şekilde var olan bir varlıkla bitemezler ve bu yüzden serinin tamamı kendi varlığını açıklamak için bir nedene ihtiyaç duyar. Tamamlanmış nedensel seriler sonsuz olsa da içinde en az bir tane kendinden gerekli olarak var olan bir neden içermelidir çünkü yalnızca olası nedenler içerirse dışsal bir nedene de ihtiyaç duyabilir ve bu yüzden tamamlanmayabilir.

Kendinden gerekli olarak var olanın Tanrı olduğunu göstermek için İbn Sina böylesi bir varlığın (bunlara kısaca "gerekli varlıklar" demektedir) ilahi sıfata sahip olmak için gerekli özellikleri barındırması gerektiğini söylemektedir. Metafizik adlı eserinin yedinci bölümündeki ilk kısımda İbn Sina, en fazla bir tane gerekli varlığın olabileceğini söyler ve sekizinci kısımda da özgün gerekli varlıkların diğer özelliklerini açıklar. O mükemmeldir, saf iyilik barındırır, gerçektir ve saf zekâdır. Yani diğer her şeyin güzelliğinin ve ihtişamının kaynağıdır (*Metaph.* 8. 368).

Gerekli varlığın en önemli özelliği kendi varlığından başka bir öze sahip olmamasıdır. Eğer bu öze sahip olsaydı, öz ile var oluşu birleştirecek bir nedenin olması gerekirdi ve gerekli varlık gerekli değil neden olan olurdu. Kendi var oluşundan başka bir öze sahip olmadığından, aslında hiç özü olmadığını, tamamen saf bir oluş olduğunu da söyleyebiliriz. Aynı şekilde, bir öze sahip değilse herhangi bir sınıfa da ait değildir. Tanrı ve yaratılan varlıkların hiçbir ortak noktası yoktur ve "oluş" gerekli ve olası varlıklara

aynı anlamda uygulanamaz. Öz ve özellik aynı şey olduğundan, üstün varlığın bir özelliği yoktur ve bu da "Tanrı nedir?" sorusuna herhangi bir cevap verememememiz anlamına gelmektedir (*Metaph*. 8. 344-7).

Anselmus'un Tanrı Kanıtı

İbn Sina'nın doğal teolojisi oldukça verimlidir. Sonraki on yıl boyunca gelen din filozoflarında bulunan teoriler ilk olarak onun yazılarında bulunan fikirlerin gelişmiş halleri olarak (çoğunlukla farkında olmadan olsa da) karşımıza çıkmaktadır. Fakat fikirleri inanılmaz derecede kendisine benzeyen bir teolog aslında onu hiç okumamıştır. Bu kişi İbn Sina'nın ölümünden dört yıl önce doğmuş ve onun eserleri Latince'ye çevrilmeden kırk yıl önce ölmüş olan Anselmus'dur.

Görünüşe göre, İbn Sina'nın gerekli oluşun var olmasına dair getirdiği kanıt ve Anselmus'un Tanrı'nın varlığına dair "ontolojik" tartışması birbirlerinden farklıdır. Fakat felsefî bir bakış açısıyla bakıldığında ortak bir yapıları olduğu söylenebilir. Bu da, yaşadığımız dünya ile farklı bir tür dünya arasında kalarak ve her iki tarafa da yakın olarak görüşlerini belirttiklerini göstermektedir. İbn Sina olası dünyalar düşüncesiyle hareket eder ve Tanrı'nın gerçek dünyada var olması gerektiğini söyler. Her ikisi de bir varlığın, gerçekte var olup olmadığına bakılmaksızın tek ve aynı varlık olarak ele alınabileceğini düşünmüşlerdir. Yani yüzyıllar sonra dünyayı aşan varlık olarak adlandırılacak bir şeye inanmışlardır. Her ikisi de gerçekleşme olmadan bireyleşme olamayacağı ilkesini ihlal etmiştir.

Sözü geçen ontolojik tartışma Anselmus tarafından şöyle anlatılır:

> Biz kendisinden daha yüce hiçbir şeyin düşünülemeyeceği bir varlığa inanırız. Kalpten inanarak Tanrı yoktur diyen bir ahmağın söylediklerine göre doğanın var olmadığını düşünün (*Ps*. 14. 1). Fakat herhangi bir noktada bu ahmağın kendisi kendisinden daha yüce bir şeyin düşünülemeyeceği bir varlıktan bahsettiğimi duyduğunda bunu anlayabilir. Tanrı'nın var olduğunu anlamasa bile bu sözlerden anladıkları tamamen kendi algı kapasitesi dâhilindedir. Çünkü bir şeyin algı kapasitesi dâhilinde olması başka bir şey, onun var olduğunu anlaması ise tamamen başka bir şeydir... Ahmağın kendisi bile, sadece algı dâhilinde bile olsa kendisinden daha yüce bir şeyin

> düşünülemeyeceği bir varlığın olduğuna inanmak zorundadır çünkü bunu duyar ve anlar. Anladıkları da kendi algısı dâhilindedir. Fakat elbette, kendisinden daha yüce bir şeyin düşünülemeyeceği varlık yalnızca algı dâhilinde yer alamaz. Yalnızca algı dâhilinde yer aldığını düşünecek olursak daha yüce bir şey olan gerçeklik içinde de var olduğunu düşünmemiz gerekir. Böylece, kendisinden daha yüce bir şeyin düşünülemeyeceği varlık yalnızca algı dâhilinde yer alırsa, bu varlık kendisinden daha yüce bir şeyin düşünülebileceği bir varlık haline dönüşür. Bu yüzden şüphesiz ki hem algımızda hem de gerçeklik kapsamında kendisinden daha yüce bir şeyin düşünülemeyeceği bir varlık bulunmaktadır. (*Proslogion*, c2)

Anselmus bu görüşü sunarken, *Monologion* adlı eserinde önceden öne sürdüğü fikirlere kıyasla bu görüşü tercih ettiğini söyler çünkü diğerine kıyasla çok daha dolaysızdır. Diğer varlıklara bağımlı olma sonuç olarak tek ve bağımsız bir varlığa bağlı olmalıdır şeklindeki önceki görüşü, İbn Sina'nın olasılık ve gereklilik ile ilgili görüşlerine oldukça benzemektedir. Fakat *Proslogion* adlı eserinde öne sürdüğü düşünceler İbn Sina'nın doğal teolojisini biraz daha ileriye taşımaktadır.

İbn Sina, Tanrı'nın özünün onun var olmasına yol açtığını söylerken Anselmus Tanrı kavramının kendisinin var olduğuna dair yeterli bir kanıt oluşturduğunu ileri sürmektedir. İbn Sina'nın bir rakibi hem Tanrı hem de Tanrı'nın özü gerçekliğini reddedebilir fakat Ansulmus'un Tanrı kavramını reddeden kişi tamamen karmaşaya düşmüştür. Eğer bir Tanrı kavramı olmasaydı, o zaman neyi reddettiğini bilmiyor olurdu ve eğer Tanrı kavramı varsa da o zaman kendisiyle çelişmiş olurdu.

Anselmus'un zamanından günümüze kadar kendisini okuyanlar Proslogion tartışmasının geçerli olup olmadığını tartışmışlardır ve oldukça zeki filozoflar bir karara varmakta zorlanmışlardır. Bertrand Russell otobiyografisinde gençken ontolojik tartışmanın ani ikna ediciliğiyle birdenbire sarsıldığını ve neredeyse sürdüğü bisikletten düştüğünü söylemektedir. Daha sonra Russell ontolojik tartışmanın çürütülmesi fikrinden alıntı yaparak felsefi ilerlemenin yadsınamaz örneklerinden biri olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. "Bu tartışma Anselmus tarafından bulunmuş, Thomas Aquinas tarafından reddedilmiş, Descartes tarafından kabul edilmiş, Kant aracılığıyla çürütülmüş ve Hegel tarafından yeniden gündeme getirilmiştir.

Açık bir kararlılıkla söylenebilir ki "öz" kavramının analizi sonucunda, modern mantık bu tartışmanın geçersiz olduğunu kanıtlamıştır.[4] Fakat tartışma Russell'ın düşündüğü gibi kesin bir şekilde çözüme ulaşmamıştır. Sonraki jenerasyondan olan mantıkçılar olası dünyaların tipik mantığını geliştirdiklerinde, teist filozoflar bu mantıktan faydalanarak ontolojik tartışmanın yeniden dirilmesini sağlamışlardır.[5]

Anselmus'un kanıtının eleştirisi daha o yaşarken başlamıştır. Civar manastırlardan gelen bir keşiş olan Gaunilo eğer tartışma sağlam temellere dayanıyorsa aynı rotadan giden kişi en muhteşem güzelliğe sahip adanın var olduğunu kanıtlayabilir çünkü aksi takdirde ondan daha güzel bir ada hayal edilebilir. Anselmus bu noktada durumların farklı olduğunu söylemiştir. En muhteşem güzellikteki ada henüz var olmamıştır şeklinde bir algı oluşabilir çünkü onun yok olacağını düşünmeyi engelleyen bir çelişki yoktur. Fakat Tanrı'yı da bu şekilde yok olabilir gibi düşünemeyiz. Ne kadar yüce ve haşmetli olursa olsun yok olan hiçbir şey Tanrı olamaz.

Anselmus'un tartışmasındaki zayıf nokta en masum olarak görülendir. Bu da Tanrı ile ilgili tanımıdır. "Kendisinden daha yüce bir şeyin düşünülemeyeceği bir şeyin" tutarlı bir kavram şeklinde ifade edilebileceğini nereden bilmektedir? Bu ifade "kendisinden daha yüce bir şeyin bulunamayacağı doğal sayı" şeklinde çarpıtılabilir mi? Elbette bu kelimelerin onun tanımına girdiğini anlıyoruz ve dizilim olarak da bir yanlışlık göze çarpmıyor.

Fakat bu, tanımın anlaşılır bir düşünceyi ifade ettiğini kanıtlamak için yeterli değildir. Yirminci yüzyıldaki filozoflar bu tanımı "yirmi iki heceden daha az ifade edilemeyecek en küçük doğal sayı" şeklinde ele almışlardır. Bu ifade, tanımın kendisinin yirmi bir heceli sayıyı belirttiği paradoksu kafamızda canlanana kadar herhangi bir sayının anlaşılır bir sıfatı gibi durmaktadır.

Anselmus da burada bir problem olduğunu hissetmiştir. Yaptığı tanım ile Tanrı'nın düşünülebilecek en yüce şey olduğunu ima etmek istemediğini gönülsüzce de olsa belirtmektedir. Çünkü aslında Tanrı düşünülebilir bir şey değildir. Düşünülebilir olan her şeyden daha yücedir. Buraya kadar

4 B. Russel, *History of Western Philosophy* (Londra: Allen & Unwin, 1961), 752.
5 Bkz. A. Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Oxford University Press, 1974).

her şey normal gözükmektedir. Yani kendisinden daha yüce bir şeyin düşünülemeyeceği ifadesiyle onun düşünülmek için fazla yüce olduğunu söylemek bir çelişki yaratmamaktadır. Bir Boeing 747 uçağı, kendisinden daha büyük bir uçağın garajıma sığamayacağı cisimdir. Bu, Boeing 747 uçağının garajıma sığacağı anlamına gelmemektedir, aksine garajıma sığamayacak kadar büyüktür.

Anselmus'un gerçek problemi, düşünülemeyecek herhangi bir şeyin tam olarak nasıl anlayışımız kapsamında olacağını açıklarken ortaya çıkmaktadır. Bu zorluğa cevap olarak da, *Proslogion* adlı eserinin 4. bölümünde herhangi bir şeyi nasıl düşünebileceğimiz ya da algılayabileceğimiz konusunda farklı yöntemler sunmaktadır. Bir varlığı tek bir şekilde düşünürüz ve onu işaret eden bir tanım ile karşılaştığımız zaman o varlığın kendi içinde ne olduğundan farklı bir şekilde düşünürüz. Ona göre ahmak bir kişi sadece kelimeleri düşünür ve inanan kişi de kendi içindeki Tanrı'yı düşünür. Fakat bu onun son sözleri değildir çünkü yalnızca ahmak değil bütün insanlar "kendisinden daha yüce bir şeyin düşünülemeyeceği şey" ifadesinin altında yatan gerçeği anlama konusunda hataya düşerler.

Anselmus'un bu konudaki son sözleri Gaunilo'nun itirazına yazdığı cevabın dokuzuncu bölümünde yer alır:

> Kendisinden daha yüce bir şeyin düşünülemeyeceği şey kendi içinde düşünülemez ya da anlaşılamaz olsa bile, "kendisinden daha yüce bir şeyin düşünülemeyeceği şey" in düşünülebilir ve anlaşılabilir olmasını yanlış saymak mantıklı olmamaktadır. Herhangi bir şeyin tanımlanamaz olduğunu söylemeyi o şey kendi içinde söylenemiyor olsa bile hiçbir şey engelleyemez ve aynı şekilde doğru bir şekilde düşünülemez şeklinde adlandırılan düşünülemez olsa bile düşünülemez olan düşünülebilir.

O yüzden "kendisinden daha yüce bir şeyin düşünülemeyeceği şey" dendiği zaman, o şey kendi içinde kendisinden daha yüce bir şeyin düşünülemeyeceği şeklinde anlaşılıp düşünülmese bile duyulanın düşünülüp anlaşılacağı konusunda şüphe yoktur.

Bu savunma ne kadar imalı olursa olsun, boyun eğmekle eşdeğerdir. Tanrı'nın ahmakların anlayışı içinde var olduğu şeklindeki ifade ontolojik tartışmanın temel önermesidir. Fakat şimdi öğrendiğimiz gibi, ahmağın

anlama becerisi dâhilinde (ya da herhangi birimizin) olan her şey kelime dizilerinden ibaretse, bu noktadan tartışmayı başlatmak da anlamsızdır.

Damiani ve Abélard'da Mutlak Kudret Kavramı

On birinci ve on ikinci yüzyılda filozoflar ve teologlar tarafından tartışılan konulardan biri de ilahi mutlak kudret kavramıdır. İlk başta, Tanrı'nın mutlak kudrete sahip olduğunu, yani her şeye gücünün yetebileceğini söylemekle neyin kastedildiğini anlatmak yeterince kolay gibi gözükmektedir. Fakat zorluklar da hemen peşinden gelir. Mesela Tanrı günah işleyebilir mi? Çelişkileri bir araya getirip onları doğru haline çevirebilir mi? Geçmişi geri alabilir mi? Bu tartışmalar iki zıt uç arasında gidip gelmektedir. Peter Damiani ise on birinci yüzyılda mutlak kudret kavramını mümkün olduğunca detaylandırmaya çalışmış, Abélard ise on ikinci yüzyılda bunu oldukça dar bir çerçevede ele almıştır.

St Jerome ise rahibe Eustochium'a bir keresinde "Tanrı her şeyi yapabilme kapasitesine sahiptir ve bu yüzden de bakireliği bozulmuş olan bir kişiyi geri döndürebilir" şeklinde yazmıştır. *İlahi Mutlak Kudret Üzerine* adlı eserinde Damiani bu duruma itiraz eder. Bir akşam yemeğinde geçen tartışmada, arkadaşı Cassino'lu Desidero Jerome'u savunmuş ve Tanrı'nın bakireliği bozulmuş bir kişiyi geri döndürememesinin tek nedeninin bunu istememesi olduğunu söylemiştir. Damiani'ye göre bu durum kabul edilemezdir. "Eğer Tanrı yapmak istemediği şeyleri yapamıyorsa, yapmak istedikleri dışında hiçbir şey yapmayacaktır ve bu da yaptıkları dışında kalan başka hiçbir şeyi yapamayacağı anlamına gelmektedir. Sonuç olarak dürüstçe Tanrı'nın bugün yağmur yağdırmadığını çünkü bunu yapamayacağını söylememiz gerekir." Tanrı, yalan söylemek gibi kötü şeyler yapamaz fakat bakire olmayan birini tekrar bakire haline getirmek kötü bir şey değildir, bu yüzden de Tanrı'nın bunu yapamaması için hiçbir neden yoktur.

Damiani'nin, birçok kişi tarafından, Tanrı'nın geçmişi değiştirebilecek güçte olduğuna inandığı düşünülmüştür. Yani ona göre Tanrı isterse Roma'yı hiç kurulmamış hale getirebilir. Bu durum, Tanrı'nın bütün çelişkileri bir araya getirerek doğru oluşturduğunu söylemek ile eş değerdir ve bu yüzden de itirazlara maruz kalmıştır. Roma kurulmuştur ve Roma kurulmamıştır. Fakat Tanrı'ya bakire olmayan birini tekrar bakire hali-

ne getirme gücünü atfetmek Damiani'ye göre herhangi bir şekilde geçmişi geri getirmekten çok fiziksel bir eylemdir ve olasıdır. Tanrı'nın, bakireliğin izlerini kaybetmiş bir kişiye bunu geri getirmemesinin sebebi ona göre çapkın genç erkekleri ve kadınları günah işlemeye teşvik etmemek ve bunu kolay hale getirmemektir. Tanrı'nın gücünün zıtlıklara kadar erişebileceği fikrini de reddeder. "Hiçbir şey hem var olup hem de olamaz değildir, fakat nesnelerin doğasında yer almayan bir şey şüphesiz ki hiçbir şeydir. Zor yolu seçerek Tanrı'nın kendisinde olmayan yani hiçbir şey olanı yaratmasını bekleyebilirsiniz fakat Tanrı geçmişi değiştiremez ama geçmişe neden olabilir. Aynı şekilde geleceği ya da şimdiki zamanı da değiştiremez. Olacak olan olur. Bu durum, havanın bugün iyi ya da yağmurlu olacağı gibi birçok şeyin potansiyel olarak varlığını engellemez (*PL* 145, 595 ff.).

Abélard bu konuyu daha da ileri taşır. Tanrı'nın daha fazla şey, ya da şu an yaptıklarından daha iyisini yapıp yapamayacağını ve şimdi davrandığını gibi davranmaktan kaçınıp kaçınmayacağı konusunu irdeler. Eğer Tanrı daha fazla ve daha iyi şeyler yapabilirse, bunu yapmaması acımasızlık olmaz mı? Sonuç olarak bunu yapmak onun için hiç zor değildir. Ne yaparsa yapsın ya da neyden kaçınırsa kaçınsın yaptıkları ya tamamlanmıştır ya da bizim için görünür olmasa da en iyi sonuçların ortaya çıkması için yarım bırakılmıştır. Yani Tanrı'nın yaptıklarından daha farklı bir şekilde davranması mümkün değildir. Bir diğer yandan, herhangi bir günahkârı lanetleme yoluna gittiğimizde, olduğundan daha iyi olacağı açıktır çünkü eğer olmazsa günahlarından dolayı suçlanması mümkün olmayacaktır. Fakat daha iyi olabilme ihtimali varsa, Tanrı onu daha iyi yapacaktır, yani Tanrı onu olduğundan daha iyi hale getirecektir (*Theologia Scholarium*, 516).

Abélard bu ikilemin birinci kısmını tercih etmektedir. Şu anda yağmur yağmadığını düşünün. Bu, Tanrı istediği için böyledir. Yani şu an yağmurun yağması için iyi bir zaman değildir. Tanrı'nın yağmur yağdırabileceğini söylersek, Tanrı'ya saçma bir şey yapma gücünü atfetmiş oluruz. Tanrı ne yapmak isterse yapabilir, fakat yapmak istemezse yapmaz.

Biz zavallı yaratılmışlar, yapabildiğimizden farklı davranma yeteneğine sahibizdir fakat bu gurur duyulacak bir özellik değil, yürümek, yemek yemek ya da günah işlemek gibi yeteneklerimize benzer şekilde zaafları-

mızın bir işaretidir. Yapmamamız gereken bir şeyi yapabilme yeteneğimiz olmadan daha iyi durumda olacağımız yadsınamaz.

Günahkârların adil bir şekilde cezalandırılabilmeleri için kurtuluş becerisine sahip olmaları gerektiği ile ilgili tartışmaya cevap olarak ise Abélard "Günahkâr Tanrı tarafından kurtarılabilir" düşüncesini "Tanrı günahkârı kurtarabilir" şeklinde değiştirerek kabul etmektedir. Burada yatan mantıksal ilke "p eğer ve ancak q varsa vardır" ifadesinin "olası p eğer ve ancak olası q varsa vardır" şeklinde bir ifadeye neden olacağı düşüncesinin geçersiz olmasıdır ve Abélard bu şekilde birçok karşıt örnek ileri sürmektedir. Bir ses yalnız ve ancak biri tarafından duyulursa vardır fakat bu ses, etrafta onu duyabilecek başka hiç kimse olmadan da duyulabilir olabilir. Eğer kişi davrandığının aksine bir davranışta bulunamıyorsa bu konuda Tanrı'nın hiçbir minneti hak etmediğine itiraz edilebilir. Fakat Abélard buna da bir cevap vermektedir. Tanrı zorunluluk ile hareket etmemektedir: Onun iradesi davrandığı şekli gerektiren iyilik ile birebir aynıdır.

Abélard'ın tartışması (burada kısaca özetlenmiştir) diyalektik mükemmelliğin muhteşem bir örneğidir ve tipik mantığın birçok bağlamı içinde yer alan bir dizi önem farklılıklarının tanıtıldığı ya da yeniden icat edildiği bir tartışmadır. Fakat mutlak kudret kavramının ikna edici bir şekilde analizi ya da savunması için yeterli bir şey söylenmemiştir ve aynı şekilde çağdaşları olan filozoflar da, özellikle de St. Bernard, bu açıklamalarla tatmin olmamıştır. Sens'de kınanan önermelerden biri de şudur: Tanrı tek bir şekilde davranabilir ya da bundan kaçınabilir ve belli bir şekilde davranmaktan kaçındığı ya da davranışı gerçekleştirdiği bir an gelebilir ve bunun başka bir şekilde yapılması mümkün değildir (*DB* 374).

Grosseteste'in Mutlak Bilgi Üzerine Düşünceleri

On üçüncü yüzyılda ilahi mutlak kudret konusu yerini yavaş yavaş ilahi mutlak bilgiye bırakmıştır. Robert Grosseteste *De Libero Arbitrio* adlı eserinde irade özgürlüğünün kısa fakat detaylı bir özetini yazmış ve şu problemden bahsederek konuyu açıklamaya çalışmıştır: "Tanrı tarafından bilinen her şeyin ya geçmişte var olmuş ya şu anda var olan ya da gelecekte var olacak bir niteliği vardır. A kavramı (gelecekteki olasılık) Tanrı tarafından bilinmektedir. Bu yüzden A ya geçmişte ya şimdide ya da gelecektedir.

Fakat şimdide ve geçmişte olmadığına göre, gelecekte olmalıdır." Her iki önerme de gereklidir ve böylece sonuç da gereklidir çünkü gerekli önermelerden sonra gelenin kendisi de gereklidir. O halde A kendi içinde gerekli olur ve dünyada gerçek olasılık diye bir şey yoktur.

Peki, bu düşünce ile nasıl başa çıkabiliriz? Grosseteste'e göre büyük öncülün gerekli olduğu konusunda hiçbir şüphe yoktur. Fakat küçük olan gerekli bir gerçek midir? Bazıları Tanrı'nın yalnızca evrensel olanları bildiği gerekçesiyle bunun yanlış olduğunu savunmuştur. Fakat bu dinsizlikle eşdeğerdir. Diğerleri ise bunun yanlış olduğunu çünkü bilginin sadece var olanlardan oluştuğunu ve gelecekteki olasılıkların bilinemeyeceğini öne sürmüşlerdir. Fakat bu Tanrı'nın bilgisinin değişime maruz kalabileceğini iddia etmektedir: şu an bilemeyeceği şeyler olacaktır fakat gelecekte bunları bilecektir.

O halde küçük olanın gerçek fakat olası olduğunu söyleyebilir miyiz? Bunu söylersek Tanrı'nın *p* bilgisine sahip olduğu fakat onun *p* olduğunu bilemeyebileceği bir durum oluşacaktır. Fakat bir kez daha Tanrı *p* bilgisine sahip olmaktan o bilgiye sahip olmama durumuna geçebilme yeteneğine sahipse, bilgisi de çeşitlenmeye tabidir. Kişi bu bilginin gerçekten değişime tabi olduğunu öne sürebilir ve şu cümleleri söyleyebilir: "Tanrı benim oturacağımı bilmektedir. Bir kez oturduğumda artık oturduğumu bilmemektedir fakat oturmuş olduğumu bilir. Yani gelecekte bilmiyor olacağı bir şeyi biliyordur" (*De Lib. Arb*. 160).

Grosseteste bu sofizmi derhal reddeder. Bu durum nesnelerin kendi içindeki özleri ile ilişkili olarak Tanrı'nın bilgisinin değişebileceğini göstermemektedir. Aksine yalnızca insan durumlarının kararsızlıklarını göstermektedir. Tanrı ne biliyorsa bunu şimdi bildiğini ve gelecekte bilemeyeceğini söyleyebiliriz ve bu durum Tanrı'nın bilgisinin şu an var olup olmadığına bakılmaksızın geçerlidir. "Sahte İsa gelecektir" ve "Tanrı sahte İsa'nın geleceğini bilmektedir" ifadeleri doğrudan yanlışa doğru değişemez. "Sahte İsa gelecek" ifadesinin doğruluktan yanlışlığa geçtiğini varsayalım. Eğer şu anda yanlışsa, her zaman yanlış olmuştur ve bu da onun değiştiği yönündeki hipotezle çelişki içinde olur. Bu yüzden gerçeğe dönüşmesinden farklı bir şekilde değişime uğrayamaz ve bu "Tanrı sahte İsa'nın geleceğini bilir" ifadesi için de geçerlidir (*De Lib. Arb*. 165).

Aynı soruyu ele alırsak Tanrı'nın bildiklerini hep biliyor olmasına Peter Lombard da *Sentences* adlı eserinde benzer bir cevap vermiştir. İsa'nın doğacağını önceden bilen kâhinler ve şu an İsa'nın doğuşunu kutlayan Hristiyanların da aynı gerçekle yüz yüze olduğunu söylemektedir.

> Bir zamanlar gelecek olan şu an geçmiştir, bu yüzden de onu belirleyen kelimeler de değişmelidir. Farklı zamanlarda tek ve aynı günden bahsederken hala gelecekte kalan zaman için "yarın" ifadesini kullanırız ve şimdiki zaman olduğunda bu ifadeyi "bugün" olarak değiştiririz ve geçmiş olduğunda da "dün" deriz… Augustinus'un da dediği gibi zamanlar ve sözcükleri değişir fakat inancımız hep aynı kalır (*I Sent*. 41. 3)

Bu ifade Grısseteste'in ilk belirttiği problemi çözümsüz bırakmaktadır. Örneğin Eski İsrail'de yaşayan bir kişi "İsa Yahudilerin esaretini önceden bilmiştir. Bu yüzden Yahudilerin esaretini önceden bilmemiş olması imkânsızdır. Bu yüzden de Yahudilerin esareti gerçekleşmemiş olamaz." O halde ya her şey gereklilikten meydana gelmiş ya da gerekli gerçekler tarafından gerekli bir şekilde neden olunmuş her şey kendi içinde yalnızca olasıdır demeli miyiz?

Grosseteste'e göre bunun çözümü iki farklı türden gerekliliğin ayrımının yapılmasıyla mümkündür. P eğer daha önce p olmadığı bir durum söz konusu değilse güçlü bir şekilde gereklidir. Fakat p olmadığı bir durum geçerli ise p zayıf bir şekilde gereklidir. Bu düşüncede, küçük olan ve sonuç güçsüz bir şekilde gereklidir. Güçsüz gereklilik özgürlük ile uyumludur, bu yüzden de bu tartışma özgür iradeye zarar vermemektedir. Bir diğer yandan, gerekli olanın arkasından gelen şeyin de kendi içinde gerekli olduğu ilkesini saklı tutarız fakat bu gereklilik öncülleri ile aynı anlamda kullanılır (*De Lib. Arb*. 168).

Aquinas'ın Tanrı'nın Ebedi Bilgisi ve Gücü Üzerine Düşünceleri

Grosseteste'in çözümü her ne kadar ustaca olsa da sonradan gelen ortaçağ düşünürlerini tatmin etmemiştir. Thomas Aquinas, Grosseteste ve Lombard için geçerli olan "İsa doğacak" ve "İsa doğmuştur" ifadelerinin

tek ve aynı önermeyi oluşturduğu görüşünü reddedenlerden biridir. Bu görüşün savunucularını da "Eski nominalistler" olarak nitelendirmiştir.

> Eski nominalistler "İsa doğdu", "İsa doğacaktır" ve "İsa doğmuştur" ifadelerinin tek ve aynı önerme olduğunu (*enuntiable*) çünkü aynı gerçekliğin, yani İsa'nın doğumunun, tüm bu üç önerme ile de ifade edilebileceğini öne sürmüşlerdir. Bundan da Tanrı'nın bildiği her şeyi şu an bildiği çünkü şimdi İsa'nın doğduğunu bildiği ve bunun da "İsa doğacaktır" ifadesi ile aynı anlama geldiği çıkarımlarını yapmışlardır. Fakat bu görüş iki nedenden dolayı yanlıştır. İlk olarak bir cümledeki öğeler farklılaşırsa, önerme de farklılaşır.
>
> İkinci olarak da, bir zamanlar doğru olan bir önermenin her zaman doğru olacağı ve bunun da Aristoteles'in "Sokrates oturmaktadır" cümlesinin yalnızca onun oturduğu zaman doğru olduğu ve ayağa kalktığı anda yanlış olacağı şeklinde ifade ettiği aynı cümledeki görüşle zıt düşmektedir. (*ST* 1a 14. 15)

O halde Tanrı'nın bilgisi ifadesini önerme bağlamında ele alırsak, Tanrı'nın bir zamanlar bildiklerini şu anda bildiğini söylemek doğru olmaz. Fakat bu Tanrı'nın bilgisinin değişken olduğu anlamına gelmez. Yalnızca onun bilgisinin bizim bilgimizde olduğu gibi önermeler ile ortaya çıkmadığı anlamına gelmektedir.

İlahi önbilgi ile olasılık kavramlarını birleştirme problemine Aquinas'ın getirdiği çözüm iki aşamada sunulmuştur. İlk aşama Boethius döneminden beri güncelliğini korumuştur ve tipik önermelerin analiz edilebileceği iki farklı yol öne sürmektedir.[6] "Tanrı tarafından bilinen her şey gerekli olarak doğrudur" önermesi belirsizdir: Hem (A) hem de (B) de belirtilen anlamlara gelebilir:

A. "Tanrı tarafından bilinen her şey gerçektir" ifadesi gerekli bir gerçektir.

B. Tanrı tarafından bilinen her şey gerekli bir gerçektir.

Aquinas'ın terminolojisine göre (A) ifadesi önermeye (*de dicto*) yöneliktir. Orijinal ifadeyi tırnak içine alarak bir üst-ifade oluşturur. (B) ifadesi ise nesneye (*de re*) yöneliktir ve tek bir halde ifade edilir. Aquinas'a göre

6 Bkz. bu kitap Abelard'dan bahsedilen başlık.

(A) doğrudur ve (B) Tanrı'nın bilinen olası gerçekleri ile uyumsuz olduğu sürece yanlıştır.

Buraya kadar her şey yolundadır. Fakat Aquinas, dünyadaki ilahi ön bilgi ile olasılığı birleştirmeye çalışırken daha ciddi bir zorlukla karşı karşıya kalmaktadır. Gerçek olan herhangi bir koşullu önerme için, önceki ifade doğru ise, sonraki ifade de gerekli olarak doğrudur. Önceki ifade eğer doğruysa, gerekli doğrudur çünkü geçmiş zamanda yer alır ve geçmiş zamanda yer alan bir şey değiştirilemez. Böylece, sonraki ifade de gerekli bir gerçek olur ve gelecekte olacak olan da gereklilikten dolayı meydana gelir.

Aquinas'ın bu zorluğa getirdiği çözüm Tanrı'nın zamanın dışında olduğu tezine bağlıdır. Onun yaşamı zaman ile değil sonsuzluk ile ölçülür. Sonsuzluğun herhangi bir parçası yoktur ve zaman ile bütün olarak örtüşür ve sonuç olarak farklı zamanlarda gerçekleşen olaylar Tanrı için hep şimdiki zamandadır. *Gelecek* olarak bilinen bir olay, yalnızca geleceğin geçmiş ile bir bağlantısı varsa ve bilenin bilgisi ile eylemin oluşması arasında ise gelecek şeklinde ifade edilir.

Fakat Tanrı'nın bilgisi ve zamandaki herhangi bir olay arasındaki ilişki her zaman eşzamanlılıktan doğmaktadır. Olası bir olay Tanrı'nın bilgisi dâhilinde olduğu sürece gelecekte değil şimdidedir ve şimdide olduğu için gereklidir çünkü durum ne şekilde gerçekleşmesi gerekiyorsa o şekilde gerçekleşir ve bunu değiştirmek hiç kimsenin gücü dâhilinde değildir (*ST* 1a 14. 13).

Aquinas'ın çözümü temelde Boethius'un çözümü ile aynıdır ve o da Tanrı'nın bilgisinin zamanın ötesinde olduğunu açıklamak için aynı şemayı kullanır. "Bir yol kenarında yürüyen adam arkasından gelenleri göremez fakat bir tepeden yola doğru bakmakta olan bir adam, yoldan geçen herkesi aynı anda görebilir." Aquinas'ın çözümü de Boethius örneğinde olduğu gibi aynı itiraza açıktır: zamandaki her noktada eşzamanlı olarak yer alan sonsuzluk kavramı geçici ayrımları yıkar ve cennette olduğu kadar dünyada da zamanı gerçek dışı kılar. Aquinas'ın olasılık ve insan özgürlüğü kavramlarını ilahi bilgi ile birleştirmede başarılı olduğu söylenemez.

Aquinas farklı bir ilahi sıfatın, mutlak kudretin tutarlılığını savunmada daha başarılı olmuştur. Bunu tanımlamadaki ilk teşebbüsü Tanrı'nın mutlak kudrete sahip olduğudur çünkü mantık olarak mümkün olan her şeyi gerçekleştirme gücüne sahiptir. Bu yeterli olmayacaktır çünkü Aqui-

nas'ın da kabul edeceği üzere birçok karşıt örnek de mevcuttur. Truva'nın düşmediğini söylemek mantıken mümkün olabilir fakat Aquinas (Grosseteste'in aksine) Tanrı'nın geçmişi değiştirebilmesini mantıklı bulmamıştır. Aslında Aquinas "Tanrı'nın gücü sonsuzdur" formülünü "Tanrı mutlak kudrete sahiptir" formülüne tercih etmiştir. "Tanrı mantıklı her olası gücü elinde bulundurur" önceki ifadeden daha tutarlıdır fakat hala doğru tanıma yaklaşık bir konumdadır çünkü bazı mantıklı olası güçler (güçsüzleştirme, hasta hale getirme ve ölme gibi) diğer ilahi sıfatlarla çatışma içindedir.

Tanrı kötülük yapabilir mi? Tanrı yaptıklarından daha iyisini yapabilir mi? Aquinas buna Tanrı'nın yalnızca uygun ve haklı olanı yapacağını söyleyerek cevap verir fakat Abélard'ın kınanması yüzünden Tanrı'nın yaptıklarından daha farklı şeyler de yapabileceğini kabul etmek zorunda kalmıştır. Ayrıca bu iki önermenin nasıl bağdaştırılabileceğini de açıklar.

> "Uygun ve haklı" kelimeleri iki anlamda algılanabilir. İlk anlamında "olmak" fiiliyle temel bağlamda ele alınır ve böylece şimdiki zamanda geçerli olana referans olarak görülür ve bu sınırlı anlamıyla Tanrı'nın gücüne atfedilir. Bu anlam o kadar sınırlıdır ki önermeyi yanlış hale getirmektedir. Bu anlam şu açıklamayı da içermektedir. "Tanrı yalnızca uygun ve haklı olanı yapabilir."
>
> Fakat "uygun ve haklı" olan temel bağlamında "yapabilme" fiiliyle eş anlamlı ele alınırsa daha açıklayıcı bir güce sahip olur ve "olmak" fiiliyle ele alındığı bağlamın ardından gelirse referans belirli olmayan bir şimdiki zamanda ele alınır. O halde önerme doğru olur ve şu şekilde anlaşılır: "Tanrı yalnızca, eğer yaptıysa, uygun ve haklı olanı yapabilir." (1a 25. 5. 2)

Eğer güçler tabiri yerine olası dünyalar tabirini tercih edersek, Aquinas'ın değinmek istediği konuyu da anlayabiliriz. Her bir olası dünyada, Tanrı'nın yaptıkları uygun ve haklıdır. Fakat Tanrı'nın yaptığı her şeyin her olası dünyada uygun ve haklı olduğunu söylemek ne mantıklı ne de doğrudur.

Tanrı dünyayı daha iyi yapabilir miydi? Kullandığı metottan daha iyisini yapamazdı çünkü bunu en akıllıca ve olası en iyi yöntemle yapmıştır. Tanrı insanları daha iyi yapabilir miydi? İnsan doğasını olduğundan daha iyi yapamazdı çünkü bizden daha iyi olan varlıklar sonuç olarak insan ola-

mazdı. Fakat Tanrı'nın herhangi bir kişiyi daha iyi yapabileceği doğrudur. Ne kadar yüce özelliklere sahip olursa olsun herhangi bir kişinin Tanrı'nın gücü dahilinde daha iyi olma olasılığı vardır. Olası dünyalar arasında en iyisi tabiri doğru olmadığı gibi olası canlıların arasında en iyisi tabiri de doğru değildir.

Aquinas'ın Tanrı Kanıtı

Felsefi teoloji alanı açısından Aquinas, mutlak bilgi ya da mutlak kudret gibi ilahi sıfatlarla ilgili çalışmalarıyla değil de Tanrı'nın gerçek varlığını tamamen felsefi metotlarla açıklamaya çalışmasıyla hatırlanmaktadır. İlahi varoluşun kanıtları onun çalışmalarında birçok yerde geçmektedir. Örneğin *Kudret Üzerine* [De Potentia] adlı eserinde kanıtlama aşamasının başlangıcı olarak karabiber ve zencefilin tadını ele alır. Uygun etkiler yaratıldığında oluşan sonuç çeşitliyse ortak bir etki oluşur ve ek olan ortak etki daha yüce bir sebebin yani sebebi uygun bir etki olan sebebin içinde üretilmelidir. Örneğin karabiber ve zencefil kendi ortak etkilerini yaratmanın yanı sıra ısı yaratma gibi bir ortak özelliğe de sahiplerdir. Bunu ateşin nedenselliği içinde yaparlar ve bu da ısının uygun etkisidir.

> Bütün yaratılmışlar, onları birbirinden ayıran kendi uygun etkilerinin yanı sıra var olmak olan tek bir ortak etkiyi de paylaşırlar. Isı bir şeylerin ısınmasına neden olur ve inşaat ustası da bir evin yapılmasına neden olur. Bu şekilde var olmaya neden olan ortak noktaları vardır ve ateş ısının var olmasına usta da evin var olmasına neden olduğu için farklılaşırlar.
>
> Bu yüzden uygun etkisi var olmaya yol açan nedenler dâhilinde olan yüce bir neden de olmalıdır. Bu yüce neden de Tanrı'dır (*DP* 7. 2c)

Summa Theologiae [Teoloji'ye Dair Savunma] adlı eserinin başında Beş Yöntem adı altında bilinen bir sınıflandırma yer almaktadır: (1) dünyadaki devinim yalnızca ilk devinimsiz hareket eden varsa açıklanabilir; (2) dünyadaki etkili nedenler dizisi sebep olmamış bir nedene yol açmalıdır; (3) olası ve bozulabilir varlıklar bağımsız ve bozulmayan varlıklara dayanmalıdır; (4) dünyadaki gerçekliğin ve iyiliğin değişen dereceleri doğal ve maksimum gerçeklik ve iyilik derecesine yaklaşmalıdır; (5) evrende bulu-

nan bilinçsiz aracıların sıradan teleolojisi mantıklı evrensel düzenin var olmasına yol açmaktadır.[7]

Bu Beş Yöntemden hiçbiri Tanrı'nın varlığını açıklamada başarılı olacak düzeyde kanıtlar değillerdir. Her biri kendi içinde mantık hatası ya da yanlış ve çürütülebilir olan bir önerme içerir. İlk yöntem devinim halinde olan her şeyin başka bir şey tarafından harekete geçirildiğini savunur. Bu önerme de Newton zamanından beri evrensel olarak reddedilen bir ilkedir. İkinci yöntemde bahsedilen diziler ise zamanla oluşan nedenler değillerdir (Aquinas'ın kendisi de bunun sonsuza kadar ulaşabileceğini kabul eder), fakat bir kişinin levyeyi oynatarak bir taşı hareket ettirmesi gibi eş zamanlı nedenler serileri açısından konuşacak olursak, bu türden serilerde ilk nedenin neden Tanrı olup da sıradan bir insan olamadığına dair herhangi bir sebep yoktur. Üçüncü yöntem de "Her şeyin var olmadığı bir zamanı vardır" ifadesinden "Hiçbir şeyin var olmadığı bir zaman vardır" gibi yanıltıcı bir çıkarım içerir. Dördüncü yöntem ise Oluş kavramının son haliyle tutarsız ve Platoncu görüşe dayanan bir ifade içerir. Beşinci yöntem, tüm bu yöntemler arasından en ikna edici olanıdır fakat kilit önermesi olan "Farkındalıktan yoksun olan şeyler, bir ok atıcının elindeki ok gibi farkındalık ve zekâ içeren bir başka aracı tarafından bir amaca yönelmedikçe işlevsizdirler" ifadesi, Darvin zamanından beri daha fazla desteğe ihtiyaç duymaktadır.

Beş Yöntemi yanlış önermelerden ve yanıltıcı mantıklardan arındırmak için birçok girişimde bulunulmuş ve daha da bulunulacaktır. Fakat Aquinas'ın Tanrı'nın var olduğunu kanıtlamaya yönelik çalışmalarına hakkını vermek için yapılan en umut verici çabalardan biri başlangıç noktası olarak *Teolojiye Dair Savunma*'yı değil de *Kâfirlere Karşı* adlı eserini alır.[8]

Fikir şu şekilde gelişir: Var olan her şeyin var oluşu için bir nedeni vardır ve bu neden ister kendi doğasının gerekliliği içinde isterse de diğer bazı varlıkların nedensel etkisi içindedir.

Sıradan bir var oluş söz konusu iken, var oluş için hiçbir nedenin olmadığı şeklindeki kaygısız duyuruya katlanamayız ve söz konusu olan varlık

---

7 Beş Yöntem hakkında detaylı bir inceleme için bkz. benim kitabım *The Five Ways* (Londra: Routledge, 1969)

8 Bkz. Norman Kretzmann, The Metaphysics of Creation (Oxford: Clarendon Press, 1999), 84-138.

evren gibi her yanı kuşatarak var olmaya devam ederken bu ilkeyi göz ardı etmek oldukça mantıksızdır.

A'nın var olan doğal bir varlık olduğunu ve kendi doğası içinde belki de başlangıcı olmayan bir dizi neden ve etki dizisinin bir üyesi olarak ya var oluşa ya da var olmamaya eğimli olduğunu var sayalım. A'nın var olma nedeni diğer varlıkların nedensel etkililiği içinde olmalıdır. Fakat birçok diğer varlık A'nın var oluşuna katkıda bulunabilir ya da bunlar dizilerin en başında ilk neden yokmuş gibi buna neden olmayabilir. Böyle bir durum söz konusu olduğunda, adı geçen varlık dışındaki diğer her şey varlığın nedenine ulaşana kadar geriye doğru takip edilmelidir.

Her ne kadar ikna edici olursa olsun bu tartışma önemli bir zayıflığı barındırır. A'nın "var olmaya ya da olmamaya tarafsız bir şekilde eğilimli olması" ne demektir? Eğer "var olmaya devam etme ya da etmeme" gibi bir anlama sahipse tartışmanın başlangıç noktası olan gündelik dünyanın olası varlıkları bu tanımlara uymamaktadır. Olası varlıklar doğaları gereği var olmaya ve olmamaya eşit derecede eğimli değillerdir. Aksine birçok varlık doğal olarak var olma eğilimi gösterir. Bir diğer yandan, eğer "var olmaya başlama ya da başlamamaya tarafsız bir şekilde eğilimli olma" anlamına geliyorsa, o zamanda kendimizi tuhaf bir döngünün içinde buluruz: A var olmadan önce, sahip olunacak ya da eksikliği duyulacak ya da var olmaya eğilimli olacak var olmayan A diye bir şey yoktu.

Duns Scotus'un Sonsuz Varlık üzerine Metafiziksel Kanıtı

Aquinas'ın Tanrı'nın varlığına dair sunduğu kanıtlarda yer alan hatalar ölümünden kısa süre sonra dikkat çekmiştir. Onu eleştirenler arasında Duns Scotus da yer almaktadır ve kendine özgü kanıtlar ileri sürmüştür. *Kâfirlere Karşı* adlı eserde geçen tartışmaya en yakın olanında, ilk nedenin varlığını kanıtlamak için nedensellik kavramından faydalanılır. Var olma yeteneğine sahip olan ve var olmuş bir şeye sahip olduğunuzu düşünün. Onun var olmasına neden olan şey nedir? Bir şey buna neden olmuş olmalıdır çünkü hiçbir şey herhangi bir şeye neden olamaz. Kendinden başka bir şey de olmalıdır çünkü hiçbir şey kendisinin nedeni olamaz. Bu başka bir şeye A dediğimizi düşünelim. A'ya herhangi bir şey neden ol-

muş mudur? Eğer olmamışsa o ilk nedendir ve aynı zamanda aradığımız şeydir. Eğer bir şey neden olmuşsa, o nedene de B diyelim. Aynı ifadeyi B için de tekrarlayabiliriz.

O halde bu tartışmayı sonsuza kadar sürdürebiliriz diyebiliriz fakat bu imkânsızdır, ya da tam bir ilk nedene ulaşırız.

Scotus da Aquinas gibi iki tür nedensel dizi arasında ayrım yapar ve bunlardan birine "özünde düzgün" diğerine de "tesadüfi düzgün" adını vermektedir. Hepsi bir önceki insandan doğmuş olan insan dizileri gibi tesadüfi düzgün nedenlerin bitmeyen gerilemesi olasılığını reddetmemektedir. Bu tür diziler yalnızca tesadüfi olarak düzgündür. Bir baba oğlunun nedeni olabilir fakat oğlundan doğacak torunlarının nedeni değildir. Özünde düzgün dizilerde ise A yalnızca B'ye neden olmakla kalmaz aynı zamanda C'nin de nedenidir fakat aslında B'nin C'ye neden oluşuna yol açar. Yalnızca özünde düzgün serilerde, örneğin küreğini kullanarak temizlik yapan bir bahçıvanı sonsuz gerileme konu dışıdır. Tesadüfi düzgün seriler, nedenlerin yatay serisidir, özünde düzgün seriler ise dikey hiyerarşiyi belirtir ve Scotus'un belirttiği gibi, "sonsuzluk, artan bir düzende imkânsızdır" (*DPP* 4, p. 22).

İki tür seri ayrımı yapıldıktan sonra bile Scotus'un, Tanrı'nın varlığına dair kanıt olarak sunduğu savında birçok zayıflık mevcuttur. Öncelikle, *Kâfirlere Karşı* eserinin bir yorumunda, sahip olunan ya da eksikliği duyulan var olmayan bir şey hakkında var olmaya çalışan bir güç şeklinde konuşmanın mantıklı olduğu düşünülmektedir. İkinci olarak da, neden tek bir sonsuz ilk nedenin yerine sonlu ilk nedenlerden bahsedilmediği de açık değildir.

Aslında Scotus da Tanrı'nın varlığına dair bir kanıt üretemediğini kabul eder fakat öne sürdüğü neden yukarılardan biri değildir. Dünyadaki nedensel dizilerin gerçekte var oluşunu başlangıç noktası olarak alan Aquinas'ın aksine Scotus, nedenselliğin tek olasılığı ile tartışmasına başlar. Bunu bilerek yapmıştır çünkü kanıtlarını doğanın olası gerçekleri üzerine değil tamamen soyut olasılıklar üzerine dayandırmaktadır. Bu, basit fizikten yola çıkarsanız, sonlu evrenin sınırları dışına asla çıkamazsınız şeklinde bir düşünce üretmiştir.

Fakat bunun sonucu olarak, geldiğimiz noktaya kadar, yalnızca ilk nedenin olasılığı kanıtlanmıştır. Yani hala onun gerçekten var olduğunu ka-

nıtlamaya ihtiyaç duyuyoruz. Scotus bunu bir adım öteye taşıyarak onun var olmak zorunda olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Tanıma göre ilk neden, başka bir şey tarafından var edilen yapıda olamaz ve bu yüzden de ya var olur ya da olmaz. Eğer var olmazsa, neden olmaz? Eğer var olması olasılık dâhilindeyse, onun var olmamasına yol açacak hiçbir şey yoktur. Fakat bunun olası olduğunu göstermiştik, bu yüzden de var olmak zorundadır. Dahası, sonsuz da olmalıdır çünkü onun gücünü sınırlayacak hiçbir şey olamaz. Scotus sonsuz oluşun yalnızca böylesi bir varlığın kavramında herhangi bir tutarsızlık yoksa mümkün olabileceğini kabul eder.

Bunun bir zayıflık olduğunu düşünür ve Anselmus'un tartışmasında geçen "kendisinden daha yüce bir şeyin düşünülemeyeceği" kavramının da tutarlı olmadığını savunur. Scotus'a göre, oluş ve sonsuzluk kavramları arasında herhangi bir tutarsızlık olsaydı, uzun zaman önce bu durum fark edilirdi. Duyan kulaklar bozuk akordu hemen algılayabilir ve zekâ, uyumsuzlukları daha da kolay algılar (*Ord.* 4. 162-3).

Tanrı kavramının tutarlı olduğu konusunda Scotus'a katılsak da, öne sürdüğü fikirler "olası" olanın farklı anlamları (mantıksal olasılık, epistemolojiye dair olasılık ve gerçek olasılık) arasında gidip geldiği için başarısız gibi görünebilir. Tanrı'nın varlığına dair saf mantıksal olasılıktan yola çıkarsak hiçbir şekilde onun gerçekten var olup olmadığına dair bir devam düşüncesi yoktur. Agnostik bir kişi, bilindiği kadarıyla Tanrı'nın olduğunu kabul edebilir ve bu da "epistemolojiye dair olasılık" kapsamındadır. Fakat mantıksal olasılık ve epistemolojiye dair olasılık açısından düşünüldüğünde hiçbir şey daha az gerçeklikle ilgili olan gerçek olasılığın önüne geçemez. "Büyük olasılıkla Tanrı vardır" ifadesi ile "Tanrı'nın var olma olasılığı vardır" ifadeleri aynı değildir. Tanrı olma kavramı sonsuz var oluşu içerdiği için hiçbir şeyin herhangi bir tanrı yaratma gücü yoktur. Eğer Tanrı varsa, her zaman var olmuş olmalıdır. Aynı şekilde hiçbir gücün bir tanrıyı var olmaktan alıkoyması ya da varlığına son vermesi gibi bir olasılık da yoktur. Bu tür güçler Tanrı kavramının doğasından dolayı kavramsal olarak imkânsızdır. Fakat bu tür güçlerin yokluğu, bu kavramın var olması ya da somutlaştırılmamasına dair herhangi bir kanıt göstermektedir.

Scotus'a göre Tanrı kavramındaki en önemli öge sonsuzluktur. Sonsuzluk kavramı, iyilik gibi diğer kavramlara kıyasla daha basit ve temeldir. İlahi olmanın bir sıfatı değil, yapı taşıdır. Sonsuzluk diğer tüm ilahi sı-

fatların tanımlayıcı karakteristik özelliğidir. İlahi iyilik, sonsuz iyiliktir. İlahi gerçek, sonsuz gerçektir ve bu liste daha da uzatılabilir. Her bir ilahi mükemmellik "kökü ve temeli olan özün sonsuzluğunun biçimsel mükemmelliğine sahiptir" (*Oxon.* 4. 3. 1. 32). Scotus, sonsuz ilk ilkenin varlığını kanıtlayarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaktadır ve bunu da Tanrı'nın sonsuzluğunu belirttikten sonra kendine özgülük ve basitlik gibi ilahi sıfatları türeterek devam edip gerçekleştirmektedir.

Scotus bütün ilahi sıfatların doğal mantık ile kanıtlanabileceğine inanmamıştır. Mantık Tanrı'nın sonsuz, kendine özgü, basit, mükemmel ve kusursuz olduğunu gösterebilir.

Fakat Tanrı'nın, vahiylerde gösterildiği üzere, mantığın bile tahmin edemeyeceği (çocuk doğurmak gibi) şeyleri yapabilme gücüne sahip olduğu için her şeye gücü yetme sıfatına sahip olduğunu gösteremez. Fakat yine mantık, Tanrı'nın yoktan bir dünya yaratma gücüne sahip olduğunu ve bunu yaratırken de mutlak bir özgürlüğü olduğunu gösterebilir.

Sonsuz Tanrı bunu, kendi özünü yansıtarak çeşitli olası ve kısmi yöntemlerle üreme ya da taklit edilme yeteneğine sahip olarak görür ve bu da bütün yaratılış sürecinden önce, nesnelerin özlerinin yaratıldığını ve ilahi fikir biçiminde var olduğunu söylemektir. Bu yansıtma ilahi zekânın bir örneğidir, yani ilahi iradenin özgür bir eylemi değildir.

> İlahi zekâ, bir bakıma ilahi iradenin eylemlerinin mantıksal olarak öncesidir ve anlaşılır varlıklar şekilde nesneler üreterek bu nesneler konusunda tamamen doğal bir neden oluşturur çünkü Tanrı herhangi bir şeye konu olabilecek özgür bir neden değildir fakat onun iradesini ya da iradesiyle gerçekleştirdiği bir davranışı varsayar. (*Ord.* 1. 163)

İlahi akıldaki özler, Scotus'un anlayışına göre kendi içlerinde ne tekil ne çoğul, ne evrensel ne de bir şeye özgüdürler. Tesadüfî olmayarak İbn Sina'nın *at olma* savına benzeler fakat birçok tek atın hiçbirine ve insan zihnindeki evrensel at kavramına benzemezler. İradenin egemen ve şaşırtıcı eylemi ile Tanrı bazı özlerin somutlaştırılması gerektiğini buyurur ve böylece dünya yaratılır. Onun iradesinin buyrukları ölümsüz ve değişmezdir fakat buyrukların uygulanması zaman içinde yer alır (*Ord.* 1. 566). Tanrı'nın yaratıcı buyruğunda herhangi bir neden arayamayız çünkü ya-

ratılanlar içindeki iyilik onun yaratım süreci sonucunda oluştuğundan bu buyruklar herhangi bir iyilik yapma amacıyla verilmemiştir.

Scotus, Ockham ve Valla'nın İlahi Önbilgi Üzerine Düşünceleri

Olası olana dair Tanrı'nın bilgisi, gördüğümüz gibi seçilmiş olası varlıkları yaratma şeklinde gelişen iradenin eylemini de aşar fakat gerçek olana dair bilgisi yalnızca onun kendi iradesinin bilgisine bağlıdır. Scotus, Tanrı'nın her şeyi bildiği çünkü bütün zaman dilimlerini tek bir seferde şimdiki zamanmış gibi gördüğü şeklindeki Aquinas'a ait görüşü reddeder. Tanrı'ya şimdiki zaman gibi görünen her şeyin geçmiş zaman ya da gelecek zaman açısından değerlendirilemeyeceğini savunan Scotus nesnelerin Tanrı'ya görünen hallerinin aslında onların gerçek hali olduğunu savunur. Scotus'a göre Tanrı durumun geçmişte ne olduğunu, şu an ne olduğunu ve gelecekte ne olacağını bilir çünkü olmuş olan ve olacak olanı belirleyen buyruklarından haberdardır.

Bu türden bir ilahi her şeyi bilme durumuna ve biraz da ilahi önbilgiye dair açıklamanın özgür insan iradesine hiçbir yer bırakmadığı düşünülebilir. Scotus bu itirazı ciddiye alarak cevap verir fakat en sonunda da reddeder.

Aşağıdaki durumu düşünmemizi isteyerek işe başlar: "Tanrı yarın oturacak olmama inanmaktadır, fakat ben yarın oturmayacağım, bu yüzden de Tanrı yanılgı içindedir". Bu sav açıkça geçerli konumdadır. Buna göre kesin olarak, bu savın farklı bir halini de geçerli olarak söyleyebiliriz: "Tanrı yarın oturacak olmama inanmaktadır, fakat yarın oturmama olasılığım da vardır ve bu yüzden Tanrı yanılgı içinde olabilir". Aslında basitçe şu şemayı uyguluyoruz: "Eğer p ve q, r'ye yol açıyorsa, o halde p ve olası q da olası r'ye yol açmaktadır. Tanrı'nın yanılgı içinde olma olasılığı olmadığından, bu sav Tanrı'nın öngördüğünden farklı davranma olasılığımın olmadığını göstermektedir.

Scotus'un bu sava sunduğu çözüm, adı geçen şemanın geçerliliğinin reddedilmesi şeklindedir. Buna karşıt bir örnek vererek aşağıdaki düşünceleri sunar. A ve B şeklinde iki bavul olduğunu düşünelim ve ben her ikisini de taşıyorum. Bir de bana ait olan A bavulunu taşıdığımı düşünelim. Bu

durumda, senin valizin olan B'yi taşımak hem A hem de B'yi taşımak anlamına gelmektedir ve bu da benim gücümün sınırlarını aşmaktadır. "A'yı taşıyorum ve B'yi taşıyorum" ifadesi "Hem A'yı hem de B'yi taşıyorum" ifadesine neden olmaktadır. Fakat "A'yı taşıyorum" ve "B'yi taşıyabilirim" ifadeleri bir arada "Hem A'yı hem B'yi taşıyabilirim" anlamına gelmemektedir (*Lect.* 17. 509).

Scotus'un cevabı etkilidir ve teolojik olan dışında birçok bağlamda da uygulanabilir bir cevaptır. X eylemini yapabildiğim ama yapmadığım birçok durum vardır. Bu durumlarda, X eylemini yapmanın tanımları, X eyleminin yapmama olasılığını da katarak verilmelidir. Burada şu örneği verebiliriz: Önümdeki pastayı yiyeceğimi düşünelim. Eğer istersem o pastaya sahip olabilirim fakat pastaya sahip olmayacağım, onu yiyeceğim. Bu durumun örneklerine baktığımızda pastaya sahip olmam ona sahip olup onu yemem anlamına gelmektedir. Ama istersem ona sahip de olabilirim. O halde bu ilke geçerli ise, hem pastaya sahip olup hem de onu yiyebilirim. Scotus'un insan iradesinin ilahi buyruklarla uyumlu olduğu bu ilkeyi yıkması, uyumluluğun herhangi bir çeşidinin temel desteğini sağlamaya ve özgürlük ile determinizmin ilk bakışta göründüğü gibi birbiriyle çelişen zıtlıklar olmadığını göstermeye yöneliktir.

Scotus'un Aquinas'ın görüşlerini reddettiği gibi Ockham da, Scotus'un ilahi önbilgi ile insan iradesini uyumlu hale getirme metodunu reddeder. Scotus'a göre Tanrı kendi niyetlerinin farkından olarak gelecekteki olayları öngörür ve gelecekteki olaylar da gerekli değil olasıdır çünkü Tanrı'nın dünya ile ilgili buyrukları kendi içinde olasıdır. Ockham buna cevap olarak, bu durumun olası olanı korumak için yeterli olabileceğini fakat insan kararlarının verilme aşamasında özgür olması için ya da bir önbilgi oluşturmak için yeterli olmayacağını söyler.

Ockham'ın Scotus eleştirisi oldukça güçlü olarak karşımıza çıkar fakat kendisi de ilahi önbilgi ya da insan özgürlüğü konusunda herhangi bir çözüm sunamamıştır. Fakat gelecekteki olasılıkların gerçeklik değerinden yoksun olduğu görüşüne (bu görüşü yanlış bir şekilde Aristoteles'e atfeder) katıldığını da açıkça belirtir. Fakat bunlar gerçek olmadığı sürece, gelecekteki olası önermeler de, Tanrı tarafından bile bilinemez. Bu felsefi mantığa rağmen Ockham, Tanrı'nın açıkça gelecekteki bütün olasılıkları bildiğine inanmak zorunda olduğumuzu söyler. Özel olarak bu probleme ayrılmış

olan ve *Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia* adlı eserde yer alan bölümde şöyle bir kapanış yer almaktadır: "Tanrı'nın gelecekte olabilecek olayları nasıl bildiğine dair tam ve net bir açıklama yapmak imkânsızdır. Fakat bunları olasılık olarak bildiğini de aklımızdan çıkarmamamız gerekir."

Bu durum sadık inancın, Ockham'ın teolojisindeki karakteristik özellik olan felsefi agnostiszm ile bir araya gelmesinin yalnızca bir örneğidir. Ockham aynı zamanda Aquinas ve Scotus'un görüşlerinde yer alan Tanrı'nın varlığına dair savlara da eleştirel yaklaşmıştır. Oluşun teksesli bir kavramı olmadan, Tanrı'yı algılamanın bile imkânsız hale geleceği konusunda Scotus'a katılır (*III Sent.* 9, R) fakat insan zihninin temel görevinin oluş değil de maddi varlıkların doğası olduğu konusunda da Aquinas'a katılır (*I Sent.* 3. 1d).

Felsefi nedenler Tanrı'nın, her şeyin ilk etkili nedeni olduğunu kanıtlayamaz. Bu yüzden, aslında sonsuz bir nedensel geri çekilme olmayacaksa ilk neden var olmak zorundadır fakat bu Tanrı olmamalıdır. Onun yerine dünyevi bir cisim ya da sonlu bir ruh olabilir (*Quodl.* 2, p. 1; *OTh.* 6. 108). Fakat sonsuz nedensel geri çekilmenin imkânsızlığı bile tartışmaya açıkken neden sonsuza kadar devam edebilen doğan ve doğuran serileri olamaz? Herhangi bir şeyi neyin var ettiğini sormak yerine onu var etmeye devam edenin ne olduğunu sorarsak daha iyi bir şey yapmış oluruz ve Ockham'da bizi şu anda var eden eş zamanlı varlıkların sonsuz dizisi olduğunu düşünmek oldukça mantıksızdır. Ona göre bu durum mutlak bir kesinlik ile değil, yeterince mantıklı olan savlar aracılığıyla gösterilebilir (*I Sent.* 2. 10).

Bu ifadeler, Ockham'ın, Tanrı'nın varlığının kanıtlarına dair olasılık sunmakta gidebileceği son noktadır ve bu durum bile, ona göre tek bir Tanrı olduğunu iddia etmek için yeterli değildir. Doğal mantık ile Tanrı'nın sonsuz, ölümsüz, her şeye gücü yeten ve cennet ile dünyanın yaratıcısı konumda olduğunu kanıtlayamayız. Tanrı'nın bilgisi açısında da, felsefi açıdan gelecekteki özgür eylemleri bir yana Tanrı'nın kendinden başka gerçekleri de bildiğini kanıtlayamayız. Tanrı hakkındaki bütün bu gerçekler inanç konusu olarak kabul edilmelidir.

Kader ile özgürlüğün uzlaştırılması skolastik düşünürleri olduğu kadar hümanist düşünürleri de uğraştırmıştır. Nicholas V'nin mahkeme psikolo-

ğu olan Lorenzo Valla 1439 yılında özgür irade üzerine bir diyalog yazarak Boethius'un *Felsefenin Tesellisi* eserini eleştirmiştir. Artık iyice eskimiş bir problemden yola çıkarak şunları söyler: "Eğer Tanrı Yehuda'nın bir hain çıkacağını öngörürse, onun hain olmama olasılığı yoktur". Devamı boyunca da bu diyalogda hareketler ve karşı hareketler skolastik tartışmalara benzer bir şekilde ele alınmıştır ve bu da Scotus'un eserinin çocuklar için olan versiyonu gibidir.

Valla öncelikle iki pagan tanrısını tartışmaya dâhil eder. Apollo Roma kralı Tarquin'in sürgüne gönderileceğini ve sonra da ölüme terk edileceğini tahmin etmiştir. Tarquin'in şikâyetlerine cevap olarak Apollo, kehanetinin daha mutlu bir sonla bitmesini dilediğini fakat Tarquin'in kaderine karar vermeyip onu sadece tahmin ettiğini söylemiştir. Karşılıklı atışmaların hepsi Jüpiter'e yöneltilmelidir. Tanrıların tanıtılması yalnızca insani bir gelişme değildir. Bu aynı zamanda Valla'nın, kutsal değerleri karalamadan, Hristiyan teolojisinde tek bir Tanrı içinde ayrılamaz olan her şeyi bilme bilgeliği ve karşı konulamaz irade sıfatlarını birbirinden ayırmasına yardımcı olmuştur.

İkinci sürpriz de, işler iyice zorlaştığında Valla, Kutsal yazılardaki metinlere sığınır. Paul'un *Epistle* eserindeki bölüme dönerek, Yakup'un yazgısı ve Esav'ın lanetlenmesi konusunda Romalıları bilgilendirmek ister. "Hem aklın hem de bilginin zenginlikleri ne yücedir Tanrım! Yargıların ve bulmayı geçen yöntemlerin aranıp bulunamaz konumdadır." Valla, ilahi kader ve insan özgürlüğünü felsefi açıdan uzlaştırmaktan ziyade filozofların ve Aristoteles'ten sonraki tüm düşünürlerin alenen suçlanması ile görüşlerini ifade etmiştir. Doğal teolojinin bu önemli konusunda, hem nominalist skolastik görüş hem de insani bilginlik aynı çıkmaza varmaktadır.

Cusalı Nikolas'ın Bilinçli Cahillik Kavramı

Geç dönem ortaçağ düşünceleri Cusalı Nicholas'ın *Öğrenilmiş Cahillik* adlı eserindeki agnostik fikirler ile doruk noktasına ulaşır. Sokrates'ten beri hiç kimse bilgeliğin, kişinin bilgisinin limitlerinin farkındalığı içinde oluştuğunu bu kadar güçlü bir şekilde vurgulamamıştır. Kaba cahilliğin hiçbir erdemi yoktur, fakat öğrenme süreci kişinin ne kadar bilmediğinin

farkında olmasıyla yavaş yavaş artar. Doğru yeterince gerçektir. Fakat biz insanlar ona yalnızca asimptotik olarak yaklaşabiliriz.

> Doğru, daha fazlasına ya da azına imkân vermez fakat mutlak olarak kalmaya devam eder. Doğrudan başka hiçbir şey, tıpkı daire olmayan bir şeyin kendi mutlak varlığı içinde daire olan bir şeyi değerlendiremeyeceği gibi, kendi içinde tutarlılık ile ölçülemez. Doğru olmayan zihnimiz sonsuz olarak daha tutarlı bir algılama ihtimali kalmadan doğruyu tam olarak algılayamaz. Zihin, bir poligonun daire olan ilişkisi gibi doğru ile ilişkilidir. İçinde yer alan açı miktarı ne kadar artarsa, daireye benzeme ihtimali de o derece artar fakat açıları sonsuzluk ile çarpılsa bile asla daire ile eşit olamaz. (*DDI* 9)

Zihnin doğru olana yaklaşımı ile ilgili gerçek olan şey genelde Tanrı ile ilgili doğruya olan yaklaşımdan daha kuvvetli bir doğru anlayışıdır.

Cusalı Nikolas'ın mantıksal sorgulama ile ilgili paradigması da bir ölçüm içerir: Bilinmeyene, ona karşı ne bildiğimizi ölçerek yaklaşırız. Fakat sonsuz olanı ölçmeyi umamayız çünkü sonsuz olan ile sonlu olan arasında herhangi bir oran yoktur. Tanrı ile ilgili bir şeyler öğrenmeye çalıştığımız her seferde düşündüklerimiz ve Tanrı'nın gerçekte ne olduğu arasında yeni bir sonsuz boşluk oluşur.

Çelişemezlik ilkesinin rehberlik ettiği aklımız, ayrımlar yaparak yoluna devam eder. Örneğin büyük ve küçük olan arasında bir ayrım yaparız. Fakat bu ayrımlar Tanrı ile ilgili sorgulamada işe yaramazdır. Örneğin Tanrı'nın her şeyden daha yüce olduğunu düşünebiliriz. Elbette Tanrı kendisinden daha yüce bir şeyin düşünülemeyeceği konumdadır. Fakat boyutu olmayan Tanrı aynı zamanda kendisinden daha az öneme sahip hiçbir şeyin de olmayacağı bir durumdadır. Minimum olduğu kadar aynı zamanda maksimumdur. Bu genel ilkenin örneklerinden yalnızca biridir. Tanrı bütündür ve zıtlıkların tesadüfî halidir (*DDI* 1. 4).

Tanrı kavramında çakışan zıtlıklar çiftinden biri de var olmak ve olmamak çiftidir.

Kronoloji

Bu tarihlerden bazıları yaklaşık iken bazıları da, bilhassa erken tarihli olanlar, tahminidir.

387 Augutine'in ihtidası

430 Augustine'in ölümü

480 Boethius'un doğumu

525 Boethius'un ölümü

529 Justinian'ın Atina okulunu kapatması

575 John Philoponus'un doğumu

781 Alcuin'in Charlemagne ile tanışması

800 Charlamagne'ın Roma'da taç giymesi

863 Eriugena'nın *Periphyseon*'u

980 İbn Sina'nın doğumu

1077 Anselm'in *Proslogion*'u

1140 Abélard'ın Sens'te tekfir edilmesi

1155 Peter Lombard'ın *Sentences*'i

1179 İbn Rüşd'ün *Harmony*'si

1188 Oxford'un ilk fakültesi

1190 İbn Meymun'un *Guide of the Preplexed*'i

1215 Paris Üniversitesinin statü kazanması

1225 Thomas Aquinas'ın doğumu

1248	Büyük Albert Köln'de
1253	Grosseteste'nin ölümü
1266	*Summa Thelogiae*'ye başlanır
1274	Aquinas ve Bonaventure'nin ölümü
1277	219 tezin Paris'te tekfir edilmesi
1300	Don Scotus'ın Oxford'da ders vermesi
1307	Dante Alighieri'nin *Divina Comedia*'ya başlaması
1308	Don Scotus'ın ölümü
1318	Ockham'ın Oxford'da ders vermesi
1324	Marsilius'un *Defensor Pacis*'i
1347	Veba salgını; Ockham'ın ölümü
1360	Wycliff Balliol'ün ustası
1415	Constance Konsilinin Wyclif'i tekfiri
1439	Floransa Konsilinin Yunanları kabulü
1440	Cusa'lı Nicholas'ın *De Docta İgnorantia*'sı
1469	Ficino'nun *Theologia Platonica*'ya başlaması
1474	Peter de Rivo'nun IV. Sixtus tarafından tekfir edilmesi
1513	Lateran Konsilinin Pomponazzi'yi tekfiri

Kısaltmaların ve Kitapların Listesi

CCCM	Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis
CCMP	A. S. McGrade, *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)
CCSL	Corpus Chiritianorum, Series Latina
CHLGP	A. H. Armstrong (ed.) The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 1982)
CHLMP	N. Kretzmann, A. Kenny, and J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982)
CPA	Commentary on 'Posterior Analytics'
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DB	H. Denzinger (ed.), *Enchiridion Symbolorum*, 33rd edn. (Barcelona: Herder, 1950)
IHWP	Antony Kenny (ed.), *The Oxford Illustrated History Of Western Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1994)
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PMA	A. Hyman and J. J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, 2nd edn. (İndianapolis: Hackett, 1963)
Sent.	Commentary on Lombard's 'Sentences'

Abélard

AE	Abélard, Ethics (Know Thyself)
D	Dialectica
LI	Logica Ingredientibus
LNPS	Logica Nostrorum Petitioni Scholarium

Aquinas

DEE	De Ente Et Essentia
DP	De Potentia
DRI	*De Regimine Iudaeorum* ('On Jews and Government); Leonine edn. Vol 42
DV	De Veritate ('On Truth')
IBT	In Boethium de Trinitate ('On Boethius' De Trinitate')
In	I Periherm. In II Perihermenias Aritotelis Expositio, ed. R. M. Spiazzi (Turin: Marietti, 1966)
ScG	Summa contra Gentiles
ST	Summa Thelogiae;

Aristoteles

De An.	De Anima
EE	Eudemian Ethics
NE	Nicomachean Ethics

Augustine

Referanslar kitap ve bölümleredir

83Q	De Diversis Quaestionibus LXXXIII
CA	Contra Academicos
CCA	E. Stump and N. Kretzmann (eds.), T*he Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge: Cambridge Universty Press, 2001)
Conf.	Confessiones
DBC	De Bono Conjugali
DCD	De Civitate Dei

DCG De Correptione at Gratia
DDP De Dono Perseverantiae
DLA De Libero Arbitrio
DM De Mendacio
DMg De Magistro
DPS De Praedestinatione Sanctorum
DT De Trinitate
DUC De Utilitate Credendi
Ep. Epistulae
S Soliloquia

İbn Rüşd

HPR The Harmony of Philosophy and Religion

İbn Sina

Metaph. *Metaphysics*

Boethius

DCP *De Consolatione Philosohiae* ('On the Consolation of Philosophy')

Boneventure

Brev. Breviloquium
CH Collationes in Hexameron
De Myst. Trin. De Mysterio Trinitatis
Itin. Itinerarium Mentis Deum

Walter Burley

PAL *The Pure Art of Logic*, ed. Philotheus Boehner (St Bonnaventure, NY: Franciscan Instute, 1955)

Cusanus

DDI De Docta Ignorantia

Dun Scotus

CCDS T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003)

DPP	De Primo Principio
Lect.	*Lectura*, in *Opera Omnia*, ed. C. Balic *et al.* (Vatican City, 1950), vols. 1-3: *Ordinatio* 1-2 vols. 16-20: *Lectura* 1-3
Ord.	*Ordinatio*, in *Opera Omnia*, ed. C. Balic *et al.* (Vatican City, 1950-), vols. 1-3: *Ordinatio* 1-2; vols. 16-20: *Lectura* 1-3
Oxon.	Opus Oxoniense
Quodl.	God and Creatures: The Quodlibetical Questions (Princeton: Princeton University Press, 1975)

Robert Grosseteste

De Lib. Arb.	De Libero Arbitrio, in Die philosophische Werke des Robert Grosseteste, ed. L. Baur, Beitrage zur Geschihte der Philosophie des Mittelalters 9 (Munster: Aschendorff, 1912)
Hex.	Hexaemeron

William Ockham

CCO P.	V. Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)
OND	Opus Nonaginta Dierum
Oph.	Opera Philosophica
Oth.	Opera Theologica

Peter of Spain

SL	Peter of Spain, *Tractatus, called afterwards Summule Logicales,* ed. L. M. de Rijk (Assen: van Gorcum, 1072

Platon

Phaed.	Phaedrus
Tim.	Timaeus

Proclus

ET	Elements of Theology

John Wyclif

U	On Universals, tr. A. Kenny (Oxford: Clarendon Press, 1985)

Dizin

Sir Anthony Kenny, Hıristiyan ve İslam düşüncesinin kurucularından Rönesans'a kadar, MS 400'den bu yana bir milenyumu aşkın bir dönemde felsefenin hikâyesini sunan, Batı felsefesinin yeni tarihini anlatmaya devam ediyor.

Ortaçağ'da felsefe büyük gelişme kaydetti; dönemin entelektüel çabası, Thomas Aquinas ve John Duns Scotus gibi büyük eğiticilerin sistemleri ile on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda doruğa ulaşıyor.

Özel olarak geniş bir popüler okur kitlesi için yazılmış, ancak ciddi ve büyük filozoflara dair hakiki bir anlama kabiliyeti sunacak kadar derin olan Kenny'nin açık ve canlı felsefe tarihi, Batı düşüncesinin seyrini şekillendiren insanlara ve fikirlere ilgi duyan herkes için vazgeçilmez bir çalışma olacaktır.

Anthony Kenny'nin *Batı Felsefesi Yeni Tarihi: Antik Felsefe*, Cilt I için yapılan övgüler:

Bu harika kitap, felsefe tarihi için sadece yetkin bir kılavuz değil, aynı zamanda felsefi araştırmanın tüm büyük alanına yönelik saygı uyandıran bir giriş niteliğindedir. Kenny'nin üslubu son derece açık. Zengin konu aralığını yalnızca en büyük yazarların sahip olduğu hafif bir dokunuşla aktarıyor. Bu; genişliği, öğrenme derinliği ve felsefi gelişmişliğiyle birlikte, elinizdeki kitabı muazzam faydalı kılıyor. Kişi sonraki ciltler için istekli kalıyor ve entelektüel dünyasının gerçekten sınırsız zenginlik içerdiğine ikna oluyor.

James Ladyman, *Times Higher Education Supplement*





Sir Anthony Kenny, Oxford Üniversitesi'nde Sekreter Yardımcısı ve British Academy Başkanı olarak görev yapmıştır. Aristoteles, Aquinas, Descartes ve Wittgenstein üzerinde popüler ve akademik eserlerin yanında zihin felsefesi, din felsefesi ve felsefe tarihi üzerine eserler de kaleme almıştır.

